

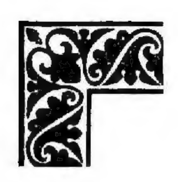
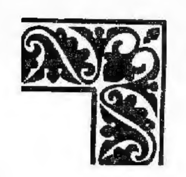
مقالات
من
رينيه جينو

(الشيخ عبد الواحد يحيى)

أ.د. زينب عبد العزيز

أستاذة الحضارة بآداب المنوفية



مقالات

من رينيه جينو

(الشيخ عبد الواحد يحيى رحمه الله)

١٨٨٦ - ١٩٥١م

د. زينب عبد العزيز
أستاذ الحضارة بآداب المنوفية

توزيع
دار الأنصار
٨١ ش البستان - عابدين
ت : ٣٩١١٥٨١




بسم الله الرحمن الرحيم

تقديم

رينيه جينو..والمعرفة

(١٨٨٦-١٩٥١م)

تُعد حياة رينيه جينو - أو " العارف بالله الشيخ عبد الواحد يحيى " كما كان يسميه الإمام عبد الحليم محمود رضي الله عنهما ، ومشواره الطويل في البحث عن المعرفة من التجارب الإنسانية التي اتسمت بالثبات ووضوح الرؤية ، فمنذ العشرينات من عمره ، ومنذ لم يعد رجال " اللاهوت الكنسي " بقادرين على تقديم إجابات مقنعة لأسئلته ، قرر الابتعاد ومحاولة البحث بنفسه عن اليقين المطلق في غياهب المجهول ؛ فعايش أهم المذاهب الدينية والفلسفات الروحية ، قبل أن يستقر به المطاف في الإسلام ، ليصبح واحداً من أهم متصوفي العصر الحديث .

ولعل الاسم الذي اختاره لنفسه بعد اعتناقه الإسلام ، يُلخص كل حياته في عبارةٍ وجيزةٍ هي : " عبد الواحد يحيى " ؛ فذلك هو الطريق الذي سلكه ، وقاده في هدوءٍ وسكينةٍ ، بعيداً عن صخب الحياة وصراعاتها ، ليعبد الواحد الذي لا شريك له ، ويحيى في بحثه عن الحق والحقيقة ، وكأنه قد مارس قوله : " إنه لكي يدرك الإنسان كُنه النور ، عليه محاولة **الصعود** إلى مصدره ، في تجربةٍ ذاتيةٍ مُتفردة " ! .

ولم يكن انتقال رينيه جينو من المسيحية إلى الإسلام ، بعد أن درس الماسونية وفلسفات الشرق القديم ، من قبيل التذبذب ، وعدم الاستقرار ، أو حبًّا في التغيير ، وإنما بحثًا عن الحقيقة المفقودة .. تلك الحقيقة التي كانت تربط الإنسان قديماً بالكون الواسع ، في توازنٍ حكيم ، ثم انقطع خيطها في زخم هذا العصر الغارق في الماديات .

نبذة تاريخية :

وهذه اللمحات التالية تشير إشارة سريعة إلى حياة الشيخ عبد الواحد يحيى رحمه الله تعالى :

- ولد رنيه جينو في ١٥ نوفمبر عام ١٨٨٦ بمدينة بلوا ، على بعد ١٧٧ كم جنوب غرب باريس وتوفى بالقاهرة يوم ٧ يونيو عام ١٩٥١ الساعة الحادية عشر مساءً .
- حصل على البكالوريا عام ١٩٠٤ قسم الرياضيات ، وبدأ عام ١٩٠٦ دراسة الغيبيات . وحصل على الليسانس في الآداب قسم الفلسفة من جامعة السوربون عام ١٩١٥ ، ثم بدأ للإعداد لرسالة الدكتوراة حول "ليبنز والحساب التفاضلي" وفي عام ١٩١٨ بدأ يعد لدرجة الأجريجاسيون في الفلسفة .
- التقى عام ١٩١٠ بالفنان المصور السويدي ايفان آجلي الذي أسلم واتخذ اسم عبد الهادي وكان متصوفاً شديد الإعجاب بابن العربي الطائي . وقد أمضى آجلي سبعة أعوام في القاهرة قبل أن يلتقي برينيه جينو . وفي عام ١٩١٢ تلقى رينيه جينو الإعداد الصوفي على يد عبد الهادي واتخذ اسم عبد الواحد يحيى — وكان في السادسة والعشرين من عمره ...
- تزوج بيرت لوري الكاثوليكية عام ١٩١٢ ولم يدم زواجهما طويلاً إذ توفت عام ١٩٢٨ .
- عام ١٩٣٠ سافر إلى القاهرة بحثاً عن النصوص الصوفية . وتعرف إلى الشيخ سلامة الراضي من الطريقة الشاذلية التي كان قد ارتبط بها عام ١٩١٢ . وفي العام التالي استقر على مقربة من جامع الأزهر متبنياً كل العادات والتقاليد المصرية . وفي عام ١٩٣٢ ارتبط بالشيخ محمد ابراهيم وزوجته روحية نور الدين . وبعد عامين تزوج من فاطمة ابنة الشيخ محمد ابراهيم الكبرى واستقر في منزل حماه وتخلص من مسكنه في باريس مع الاحتفاظ بعدد كبير من المراسلين الذين تابع معهم الحياة الثقافية

الفرنسية التي كان على دراية واسعة بها.

- وفي عام ١٩٣٧ انتقل إلى حي الدقي حيث أهداه أحد المعجبين مسكناً به . وقد حصل على الجنسية المصرية عام ١٩٤٨ .
- رزق من البنات والأولاد : فاطمة (١٩٤٤) وليلى (١٩٤٧) وأحمد (١٩٤٩) وعبد الواحد (١٩٥١) الذي وُلد بعد وفاة الشيخ بأربعة أشهر .

وقفة مع كتاباته :

وتدور معظم مؤلفات الشيخ " عبد الواحد يحيى " - رضي الله عنه - حول فكرة التراث المتوارث ، وتلك الصفوة التي تعد كالنواة التي يلتف حولها الآخرون ، ورفضه للمادة حدوداً نهائيةً أو كليةً للإنسان ، أو معياراً لكل شيء ، وإيمانه العميق بالعالم الآخر أو بالمجال الغيبي الأصيل ، الذي لا يعلم أبعاده إلا الله سبحانه وتعالى .

وتتلخص رؤيته الفكرية في أن الغرب قد ضلّ الطريق ، منذ أن فصم نفسه عن ذلك الخيط التراثي الإيماني ، وغاص في الماديات ، وأن هذا الخيط قد تواصل في الشرق ولا زال ، لذلك كان يسعى لتكوين نخبة متشبعة بالتراث الشرقي الإسلامي ، لتقوم بها نهضة الغرب ثانية .. فهذا المجال من المعرفة يهدف إلى استكشاف عالم ما فوق الطبيعة ، ذلك العالَم الذي ينكره العالِم المادي محدود الأفق .. لذلك تهدف أعماله إلى دفع أولئك الذين ينكرون الغيب إلى تأمل هذا المجال ليغترف منه كل فرد ، ما في وسعه أن يصل إليه ..

ويمكن تقسيم مؤلفاته التي تصل إلى عشرين كتاباً ، وعشرات المقالات ، إلى أربعة محاور أساسية ، هي : (الإنسان ، الكون ، العالم الحديث ، عالم التراث) .. كما يمكن تقسيمها بصورة أخرى إلى : (دراسات مذهبية ، ودراسات رمزية ، وما يمكن أن نطلق عليه دراسات تكميلية من الناحية التاريخية) .

ولا يتسع المجال هنا لتناول كل مؤلفاته - رضي الله عنه - ولو بإيجاز شديد ، لذلك سنقتصر على تقديم بعض ملامح رؤيته للعالم الحديث ، حيث إننا نعيش حومة

أحداثه وصراعاته ، وذلك من خلال كتابه : **شرق وغرب ١٩٢٤م** ، و **أزمة العالم الحديث ١٩٢٧م** ، و **حكم الكم ١٩٤٥م** .

وقد تناول في كتاب **شرق وغرب** دراسة الأوهام الغربية ، من خلال الحضارة والتقدم والعلم والمخاطر الحقيقية ، وتعرض في الجزء الثاني من الكتاب إلى إمكانيات التقارب بين الشرق والغرب ، وإمكانية ذلك عن طريق دور التنمية ، شريطة أن يتم هذا الجهد بفكرة التفاهم والتكامل ، وليس بفكرة الامتصاص وضياع المعالم المميزة لكل منهما .

أما الكتاب الثاني : **أزمة العالم الحديث** ؛ فيتناول فيه الدورات الكبرى التاريخية للحياة ، موضحاً كيف أن الشرق بفلسفته العريقة قائم على المعرفة ، بينما يقوم الغرب على الحركة الدائبة .. الأمر الذي أدى به إلى عدم التوازن الحالي ، إذ أنه استبدل الحركة بالمعرفة ، والنشاط بالتأمل ..

بينما يتعرض الكتاب الثالث **حكم الكم** إلى مختلف الصراعات التي أدت إلى التدهور الحالي الذي يعيشه الغرب ، وذلك من خلال استعراضه للعلوم التراثية القديمة ، موضحاً الهاوية التي تفصل بينها وبين علوم العصر الحالي الزائلة .. مشيراً إلى أن علوم الغرب لا يمكن فرضها على الشرق ، إذ أنها لن تكون سوى عملية **تغريب** تفتقر إلى المبادئ ، وخالية من أي قيمة .

الرؤية العامة التي يخرج بها القارئ من هذه الكتب الثلاثة :

انتقاد الشيخ **عبد الواحد يحيى** للغرب الذي أطاح أولاً بتدرج القيم في كافة المجالات ، وقلّلَ من شأن المجال الفكري ، وبالغ في أهمية كل من المجال المادي والعاطفي – وكأنه قد فقد البصر والبصيرة – ؛ فلم يعد مدركاً لعتامة المادة ولا لنور الجوهر .. لذلك أصبح سلبي الوحدة أو المقياس ، يفتقد إلى المبادئ التراثية المتوارثة . الأمر الذي أدى إلى تلك الفوضى الفكرية ، وإلى تضاعف عدد الفرق الدينية وشبه الدينية ، والأنظمة الفلسفية إلى ما لا نهاية ؛ لأن إرجاع كل شيء إلى العقل – إن

أمكن القول - يؤدي إلى التشتيت ، وإلى **الظاهرية** ، وكلاهما يؤديان إلى تدمير الفكر كلّيةً ، وأصبح الغرب لا يؤمن بأي مبدأ علويّ ، بل إنه قائم على إنكار المبادئ ، لذلك لم يعد يمتلك أية وسيلة للتفاهم مع الحضارات التراثية أو الطبيعية ، فقد تم تجريد كل شيء من أي طابع مقدس أو تراثي ، وبذلك انحط مستوى المعيشة إلى تفاهة الحياة العادية مثلما نراها اليوم .

ونتيجةً لابتعاد الغرب عن الرباط التراثي المتواصل ، يرى الشيخ **عبد الواحد** أن الحضارة الغربية أصبحت تتسم بما هو غير طبيعي .. وقد انعكس ذلك على العقلية نفسها التي باتت تُصنّع - أي التي يتم تصنيعها - بعد أن فقدت تلقائيتها .. وبذلك أصبح مجال الفكر الغربي في نظره ، يتسم بالقلق الذهني إلى مالا نهاية ، وإلى ما لا مخرج .. ومن هنا غرق في المشاكل ، المفتعلة والخاطئة ، أو التي تم طرحها بصورةٍ خطأ ، ولا يهتم الغربيون بحلها ، أو بالبحث عن حلول صائبة لها ، وإنما يقومون بتغذية الخلافات والمناقشات واستبدال البحث بالمعرفة ، مع إلغاء مفهوم الحقيقة كلية ، في حين أن الحقيقة يجب أن تدرك على أنها نهاية المطاف الذي يجب أن نصل إليه ، واكتفوا بالتجريبية والميل إلى حصر كل شيء في نطاق التجربة المحسوسة .

وقد أدت عدم قدرتهم على التوصل إلى المبادئ الحقيقية ، التي تقوم عليها موازين الكون إلى تحديدهم كل شيء بنطاق **الإنسان الجسد** ، وفي حدود كيانه المادي فحسب .. وهو ما أدى إلى الفلسفة العقلانية ، التي أدت بدورها إلى استحالة العثور على حلول بالعقل وحده ، فانتقلوا إلى فلسفة الحدس الذي يحده الواقع الملموس .. ثم إلى مذهب النفعية ، وإلى إحلال المنفعة بدلاً من الحقيقة .

ويرى الشيخ **عبد الواحد** أن ذلك العصر الغربي الذي يزعم تحرير الفكر يزخر بأكثر المعتقدات الوهمية ، التي لم يعرفها أي عصر مضى .. ذلك لأن انتصارات العالم الحديث تنحصر في مجرد كلمات طنانة متألقة البريق ، ولا تحمل شيئاً في طياتها .. وأكثر ما يعيبه الشيخ **عبد الواحد** على الغربيين ، هو الولع الشديد بمفهوم

المساواة ، وإنهم رغم هذا الولع ، يؤمنون بأنهم أعلى وأرقى بمراحل من كافة البشر!!، وهنا يسخر من أن مقياس العلو والرقيّ لديهم يقاس بالمادة والثروة ، أي أنه رقيّ ظاهري ، أبعد ما يكون عن الرقيّ الحقيقي القائم على درجة المعرفة بالعالم الآخر ، وبالقدرة على التمييز بين عتامة المادة ونور الجوهر .. ومع ذلك يجاهد الأوروبيون لإجبار العالم بأسره على الاهتمام فقط بنفس اهتماماتهم ، وعلى وضع الاهتمامات المالية والاقتصادية في الصدارة ، وعلى تبني اختيارهم لنظامهم السياسي !!

ويضحك الشيخ **عبد الواحد يحيى** من أولئك العصريين الذين يتباهون دوماً بالسيطرة على قوى الطبيعة ، غير مدركين أنهم أبعد ما يكونوا عن فهم القوى الحقيقية المحركة لهذه الطبيعة ، التي يتوقفون عند سطحها ، ولا عن فهم تلك القوى التي أوجدتها .. فقد ابتعد الغرب عن الدين بالكلية ، وعن إيمانه بالله الواحد الذي لا شريك له .. وأصبح يتقبل طواعية أغرب المتناقضات على أنها مسلّمات !

ويوضح الشيخ **عبد الواحد يحيى في مؤلفاته** كيف أن حضارة الغرب ينقصها التوجيه من مذهب فكري صافي ؛ فهي حضارة لا تهتم بنوعية المعارف التي تتراكم لديها ، وإنما تهتم فقط بكميتها .. الأمر الذي يؤدي بها إلى التشتيت في تفاصيلها اللانهائية ؛ فهذه العلوم التحليلية لا تؤدي إلى شيء ، وتحصر العقل الحديث في نسبية متزايدة الاضمحلال ؛ وتكمن خطورة مثل هذه الحضارة ، القائمة على المادة وحدها ، في أن نجاحها لا يمكن إلا أن يكون عابراً ، لأن قانون المادة هو التغيير .. بل إن مجازفة التقدم المادي وحده قد تؤدي إلى كارثة جارفة ؛ ومن هنا فالغرب سينتهي به المطاف إلى أن يهدم نفسه بنفسه ، سواء أكان ذلك في حرب مهولة ، أو كنتيجة غير متوقعة للعبث ببعض المواد التي ينتجها ، والتي قد تأتي على قارةٍ بأسرها !

وعدم استمرارية مثل هذه الحضارة يكمن في السرعة الجامحة التي تطيح بكل ما هو ثابت ، وكأنهم يشيّدون على أرض متحركة .. فما أن يصلوا إلى إتمام البناء حتى ينهار كل شيء ، وعلى العكس من ذلك ؛ فإن الشرق لا يعير الزمان إلا قيمة شديدة النسبية ..

والفكر المعاصر القائم على التغيير والتبديل إلى ما لانهاية ، قد انعكس على نفس شخصية الفرد الغربي الدائم التغيير والحركة ، وبالتالي ؛ فَقَدْ فَقَدَ الاتزان ، وأصبح يستمتع بالتغيير حباً في التغيير ، ويطلق عبارة " التقدم " على السير في أي اتجاه .. وقد وصل شغف البحث لديهم إلى نفس الوضع المؤدي إلى مجرد التغيير وعدم الاستقرار ..

ويلخص الشيخ **عبد الواحد يحيى** رؤيته المتعددة الجوانب هذه ، بأن الشروخ التي صدّعت كيان الغرب ، ترجع إلى انغلاق فعلي لتأثير المراكز الروحية بـه .. تلك التي كانت تربطه بالكون الواسع وبحكمة التراث . وتلك المراكز هي ما نسميها في الشرق بالطرق الصوفية ، وهي وإن كانت لا تزال باقية ، إلا أنه قد اعتورها كثير من التدهور والأمراض ؛ فهل من صحوةٍ لإنقاذها قبل أن يصيب العالم الإسلامي بموتها ما أصاب الغرب الآن ؟!

هذا الكتاب :

هذا الكتاب ، هو محاولة لتقديم مختارات من فكر الشيخ عبد الواحد يحيى في موضوع واحد متقارب ، وهو : الإعداد الصوفي وبعض النقاط المتعلقة به . وهو ليس بترجمة كاملة لهذه المقالات ، لأن الشيخ عبد الواحد كان يكتب بالفرنسية لنشر مقالاته في فرنسا ، وكان شديد الاطلاع ، متابعاً للقضايا المطروحة هناك حول مجال التراث والتصوف والغيبيات بعامة ، متابعة دقيقة عن طريق مراسلاته المنتظمة مع الأصدقاء ومع الناشرين . فكانت ردوده على بعض هذه القضايا تتداخل كجمل اعتراضية متفاوتة الطول في متن المقال . وقد تثقل مثل هذه الردود على ذهن القارئ غير المتابع لها ، أو قد يرى البعض فيها تشويشاً أو خروجاً عن الموضوع . لذلك آثرت استبعادها دون الإخلال بموضوع المقال نفسه ، مع ربطه في سياق واحد والالتزام بأكبر قدر من عبارات الشيخ ..

فهي مجرد محاولة لفتح إطلالة على عمل جليل ، جدير بكل الاهتمام ، لثرائه الفكري وأمانته الموضوعية ..

قائمة مؤلفات

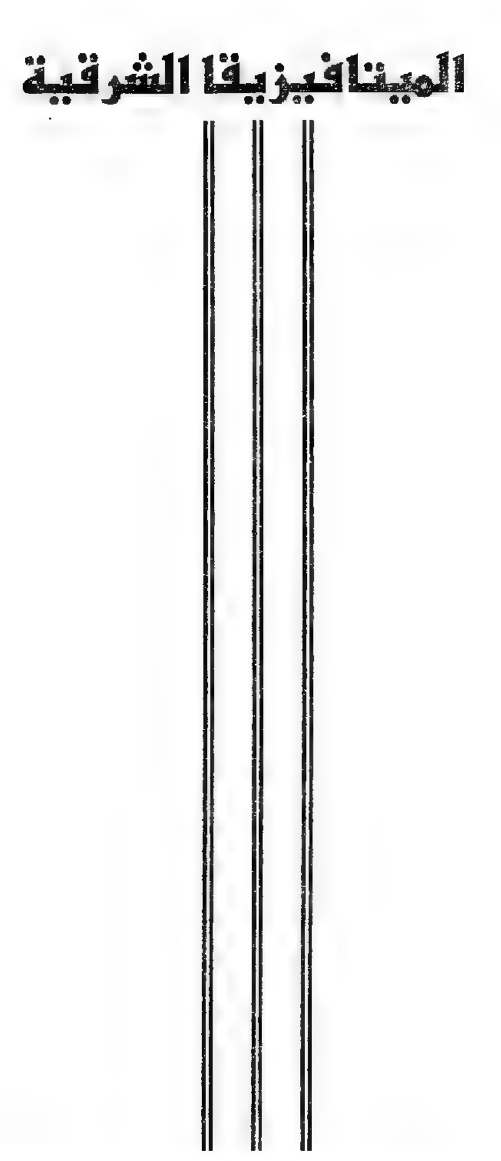
الشيخ عبد الواحد يحيى

سنة الطبع	
١٩٢١	ـ مقدمة عامة لدراسة المذاهب الهندية .
	ـ التيوصوفية ، تاريخ ديانة زائفة .
١٩٢٣	ـ الخطأ الروحي .
١٩٢٤	ـ شرق وغرب .
١٩٢٥	ـ الإنسان ومستقبله وفقاً للفيدانتا .
	ـ علم الباطن لدانتي .
١٩٢٧	ـ ملك العالم .
	ـ أزمة العالم الحديث .
١٩٢٩	ـ القديس برنار .
١٩٣١	ـ رمزية الصليب .
١٩٣٢	ـ الحالات المتعددة للإنسان .
١٩٣٩	ـ الميتافيزيقا الشرقية .
١٩٤٥	ـ حكم الكم وعلامات الزمان .
١٩٤٦	ـ تأملات حول الإعداد .
	ـ مبادئ الحساب التفاضلي .
	ـ الثالوث الكبير .
١٩٥٢	ـ الإعداد والتحقق الروحي .
١٩٥٤	ـ تأملات حول علم الباطن المسيحي .
١٩٦٢	ـ التراث الأولي وأشكال خاصة .

وذلك بخلاف العديد من المقالات التي كان ينشرها بانتظام في عدة مجلات فرنسية متخصصة ، إلى جانب ما تركه من أبحاث ومقالات لم تنشر بعد .

كتبت عن حياته وأعماله العديد من الأبحاث والمراجع والرسائل الجامعية في فرنسا منذ وفاته حتى يومنا هذا .

الميتافيزيقا الشرقية



هذا المقال بعنوان : La metaphysique Orientale

منشور كمقال مستقل بنفس العنوان

تعد محاضرة **الميتافيزيقا الشرقية** من أهم المحاضرات التي ألقاها الشيخ عبد الواحد يحيى (رينيه جينو) في جامعة السوربون في ١٩٢٥/١٢/١٧ ، والتي أوضح فيها الفرق بين الشرق والغرب في المجال الغيبي . وقد بدأ حواره موضحاً أن الميتافيزيقا واحدة ، فهي لا شرقية ولا غربية ، مثلها مثل الحقيقة الخالصة ، إلا أن ما يود توضيحه هو اختلاف مفهومها أو اختلاف تناولها في كل من الشرق والغرب . وأن تحديده بعبارة **شرقية** يرجع إلى أن الغرب ، وخاصة في الظروف الغارقة في المادية التي يوجد فيها ، قد بَعُد عن ذلك المجال الهام ونسي كل ما يتعلق به من تواصل تراثي ، بينما الشرق ما زال يتعامل معه على أنه مجال المعرفة الحقيقية ..

واختياره لعبارة **شرقية** يعني به دراسة المجال الغيبي في الشرق بعامة وليس في الهند وحدها . فالحضارات الشرقية مستمرة بنفس تواصلها ، وهي مازالت تُعد الممثل المختص الذي يمكن اللجوء إليه للتزود بالمعلومات الحقة . ذلك لأن الحضارات الغربيه أصبحت تفتقد مثل هذه الأصول الممتدة .

ثم أوضح صعوبة تعريف المجال الغيبي بأكثر من أنه كل ما يتعدى الطبيعة المحسوسة ، وذلك لأن أي تعريف له يعد بمثابة تحديد ، وأن أي تحديد لهذا المجال لا يتفق وحقيقة كونه والتي لا يمكن تحديدها في أية عبارة أو أي نسق ، لأنها متعلقة بكل ما هو وراء الطبيعة ، وأنه لا يمكن لأي فرد أن يتوصل إلى درجة ما من المعرفة إلا بفضل مجهود شخصي بحت ، بغية تخطي حدود الفرد نفسه . فكل الأشكال الخارجية سواء أكانت عبارات أو رموز لا تمثل سوى دعامة أو نقطة ارتكاز للإرتقاء إلى

إمكانيات مفهوم يتخطاها .

وإذا ما كان العلم عبارة عن المعرفة العقلانية ، عن طريق الانعكاسات وبصورة غير مباشرة ، فإن ما وراء الطبيعة هو المعرفة فوق العقلانية ، الحدسية والفورية . إنه حدس فكري صافٍ ، وإلا لما كانت هناك ميتافيزيقا حقة . فهناك حدس فكري وحدس محسوس ؛ أحدهما يتعدى العقل والمنطق والآخر أدنى منه . وهذا الأخير لا يمكنه إدراك عالم المتغيرات والصيرورة . أما مجال الحدس الفكري ، على العكس من ذلك ، فهو مجال المبادئ الخالدة التي لا تتزحزح ، أي : المجال الغيبي .

ثم يوضح عبد الواحد يحيى بعبارات أخرى أن الإنسان لا يصل إلى هذه المعرفة بصفته إنساناً ، وإنما بفضل ذلك الكائن الذي هو أحد حالات الإنسان والذي هو في نفس ذلك الوقت شيء آخر أكثر من الإنسان . والادراك الفعلي لهذه الحالات المافوق فردية - إن أمكن القول - هو الموضوع الحقيقي للمجال الغيبي ، أو أنه هو بالفعل المعرفة الغيبية بعينها . فالفرد ليس في واقع الأمر سوى ظاهرة مؤقتة ومرحلية للكائن الحقيقي ؛ إنه ليس سوى حالة معينة ضمن العديد من الحالات التي تكونه ؛ وهذا الكائن في حد ذاته مستقل تماماً عن كل المظاهر التي تكونه أو التي يمر بها .

فالمعرفة النظرية ليست في واقع الأمر سوى الإعداد للمعرفة الحقيقية ، وإن كانت هذه المعرفة النظرية هي الوحيدة التي يمكن تناقلها بصورة ما ، بغية الإعداد والوصول إلى المعرفة عن طريق التجربه والرقي الفردي ، أو إلى ما يطلق عليه تحقيق الذات عن طريق المعرفة . وإذا ما كان الغرب قد فقد تماماً إدراك هذه الحقائق فلأنه حاد عنها وأصبحت حضارة الغرب عبارة عن حضارة منحرفة مبتورة الروابط عن أصولها .

وعند انتقاله إلى وسائل تحقيق الذات ، أوضح عبد الواحد يحيى كيف أن هذه الوسائل يجب أن تكون متاحه في متناول الإنسان وأن يتم تأقلمها - على الأقل في المراحل الأولى - إلى ظروف الحالة الإنسانية التي يوجد فيها ذلك الشخص الذي

يحاول التوصل إلى الحالات العليا . فلكي يبدأ الشخص طريق ارتقائه عن هذا العالم عليه أن يرتكز إلى أشكال تنتمي إلى هذا العالم من كلمات وعلامات رمزية وطقوس أو وسائل إعداد وكلها تساعد على وضع الإنسان في حالة تسمح له باستشفاف الدرجات العليا . وتحقيق الذات ليس سوى التوصل إلى إدراك ما هو موجود بصورة دائمة وثابتة ؛ ولا يوجد أي قاسم مشترك بين هذه الوسائل - التي ليست سوى إمكانيات للإعداد - وبين تحقيق الذات . فهذه الوسائل تعاون على التركيز ، والتركيز هو الشيء الوحيد المطلوب وهو في نفس الوقت الشيء الوحيد المنافي للعادات الذهنية للغرب الحديث ، القائم على التشتيت والتغيير الدائم . فكل الوسائل إذن تساعد على عملية التركيز التي تساعد بدورها على إيجاد تجانس وتوافق بين مختلف عناصر الفرد بغية الإعداد الفعلي لاتصال هذا الفرد بالحالات العليا للكائن .

ورغم اختلاف وتنوع الوسائل إلا أنها ترمي جميعها إلى هدف واحد . وابتداء من مرحلة معينة تختفي التعددية عند قيام الوسائل الفردية بدورها .

وبعد ذلك تناول عبد الواحد يحيى أهم المراحل المكونة للتحقيق الميتافيزيقي . وأول هذه المراحل تتم في المجال الإنساني ولا تمتد إلى ما بعد الحدود الشخصية . إنها عبارة عن امتداد لتلك الشخصية أو ذلك **التفرد** الذي لا يمثل لدى الإنسان العادي سوى جزء ضئيل . والمرحلة التي تعنينا هنا هي تتطور كل الإمكانيات الكامنة في الشخصية الإنسانية والتي تمثل امتدادات متعددة في اتجاهات مختلفة فيما وراء المجال الجسدي المحسوس . وبفضل هذه الامتدادات يتم الاتصال فيما بعد بالحلات الأخرى .

وهذا التحقيق الأول للشخصية الكاملة يسمى في مختلف التقاليد اصلاح **الحالة الأولية** . والشخص الذي وصل إلى هذه الحالة الأولية ما زال في نطاق الشخصية الإنسانية لكنه قد تخطى الزمن ، إذ تحول التتابع الظاهري للأشياء عنده إلى تزامن وأصبح يمتلك ملكة لا يعرفها الفرد العادي تسمى **معنى الخلود** . وهذا الموضوع في

غاية الأهميه فالشخص الذي لا يمكنه الخروج من وجهة نظر التتالي الزمني وإدراك الأشياء بصورة تزامن هو غير قادر على أي إدراك للمجال الغيبي .

أما المرحلة الثانية للتحقق الغيبي فتتعلق بالحالات العليا أو ما وراء الفردية ، وهنا يبعد الكائن عن مجال **الأشكال** الإنسانية . ولا يجب خلط الوصول إلى هذه المرحلة بالهدف النهائي للتحقق الغيبي والذي يكمن فيما وراء الطائن . وهذا الهدف هو حالة غير محددة تماماً . وهو ما تطلق عليه العقيدة الهندية مثلاً عبارة **الخلاص** أو **الاتحاد** (ويطلق عليه المتصوفة المسلمون الوصول) . والإنسان الذي وصل إلى التخلص من كافة قيوده هو الذي وصل إلى امتلاك مجمل إمكانياته .

وبعد هذا العرض الخاطف للتحقق الغيبي أوضح عبد الواحد يحيى أن كل ذلك لا علاقة له بأية ظواهر . فكل ما هو ظواهر قاصر على المجال المادي ؛ أما المجال الغيبي فهو أرقى وأبعد من الظواهر وقد اهتم بتوضيح ذلك لأن الغرب الحديث لم يعد يعرف أو يفهم سوى الظواهر (وهي مثل الكرامات) .. وهو أسوأ ما يمكن للمريد أن يتعرض له إذ يمكن أن يتوقف عند مجرد ذلك السطح من الأشياء .

أما عن أصل هذه الفلسفات التقليدية الشرقية فيقول عبد الواحد يحيى أنه من الصعب أن نتحدث عن أصلها بالمعنى المفهوم للكلمة ، إذ لا يمكن أن نحدد لها أصل إنساني محدد بالزمن ، إذ أن أصلها **لا إنساني** إن صح القول ، مثل المجال الغيبي نفسه . فالحقيقة الغيبية خالدة وقد كان هناك دوماً أناس يعرفونها فعلاً وكليةً . وما يمكنه أن يتغير ليس سوى الأشكال الخارجية أما أساس المجال أو جوهره فواحد .

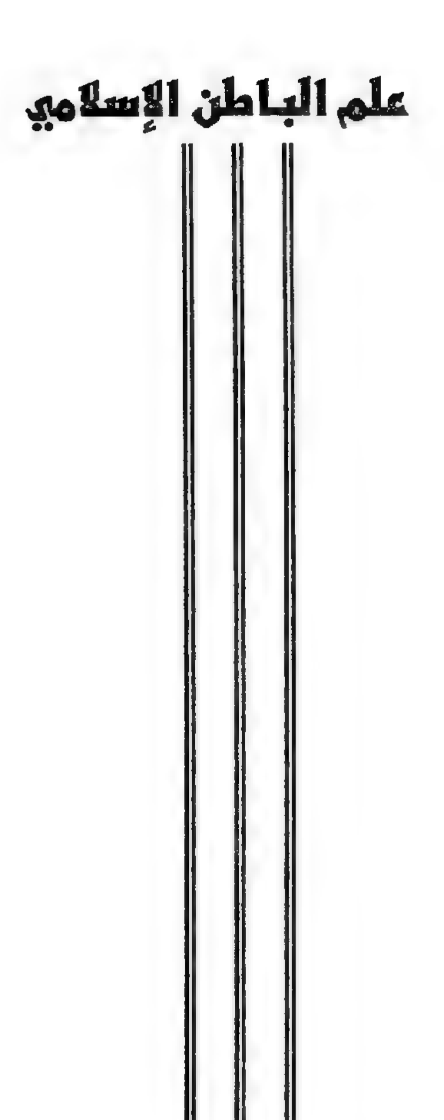
إن المعرفة الغيبية والتحقق الذاتي الذي تتضمنه واحدة في كل مكان . إلا أن المناخ العام للحضارة هو الذي يوجد الاختلافات . فالغرب الحديث وكل ما به من ظروف غير مواتية تجعل إمكانيات العمل الغيبي محالة . أما الحضارات الشرقية أو التي نطلق عليها عبارة تقليدية فهي منظمة بطريقة تجعل من الممكن الحصول على العون الفعّال .

إن الفرق الشاسع بين الغرب الحديث والشرق يكمن في أن الشرق قد حافظ على تراثه وتقاليده المتوارثة بكل ما تتضمنه من مجالات ، بينما الغرب الحديث فقد نسي أو أضاع هذا التراث المتوارث . أو بقول آخر إننا نجد في الشرق تواصل للمعرفة الغيبية بينما لا نجد في الغرب الحديث سوى جهل مطبق بكل ما يتعلق بهذا المجال .

فبين حضارات تمنح لنخبتها الإمكانيات ، وتسمح لها بتحقيق هذه الإمكانيات ؛ بل وتسمح لبعض أفرادها بتحقيق ذاتها الكامل ، بين مثل هذه الحضارات ذات الموروثات المتواصلة وحضارة نمت وتطورت في المجال المادي البحث ، لا توجد أية عناصر مشتركة . ولا يمكن إلا لفاقدي البصر والبصيرة هم الذين يمكنهم تفضيل أو ادعاء أن التفوق المادي يعوّض المستوى الفكري . ولا يمكن لأحد أن يحسد الغرب على ما آلت إليه حضارته الحديثة إذ أنه على وشك الهلاك إن لم يتدارك في الوقت المناسب ويحاول العودة إلى أصوله العريقة . وما أكثر حاجة الغرب إلى من يحميه من نفسه ومن اتجاهاته الحالية التي تنجم عنها أهم الأخطار الحقيقية التي تتهدده .

هذه محاضرة للفيلسوف المسلم عبد الواحد يحيى ألقاها منذ أكثر من سبعين عاماً ، تحتاج إلى دراسة ومناقشة وتحليل وتعليل وتطبيق لمبادئها على عصرنا الذي استشفه رينيه جينو منذ ذلك الزمن البعيد .

علم الباطن الإسلامي



هذا المقال بعنوان : L’ esoterisme islamique

وارد في كتاب : Apercus sur l’esoterisme islamique et le Taoisme

يقول الشيخ عبد الواحد يحيى عن الموروث في الإسلام ، أو التراث المتوارث أنه مزدوج الكيان : ديني وغيبي ؛ وأنه يمكن تعريف الجانب الديني من العقيدة بأنه علم الظاهر ، الذي هو بالفعل أكثر جوانبه ظاهرية والذي يُعد في متناول الجميع . أما الجانب الغيبي منها فيمثل معناها الأعمق والذي ينظر إليه على أنه مذهب الصفوة أو النخبة . وهذا التعريف يحافظ على المعنى الحقيقي للإسلام بما أنه يمثل وجهاً للمذهب .

ومن خلال أبحاثه المتعددة في مختلف علوم الباطن للعديد من الفلسفات والمذاهب كان يرى أن غاية علم الباطن واحدة بما أن جوهرها ـ في نهاية المطاف ـ هو التوصل إلى المعرفة الحقيقية . بل كان يرى أن تنوع الأساليب والمدارس ناجم عن تنوع الشخصيات والأفراد ، وأن هذه التعددية تؤدي إلى غاية واحدة . إلا أن الشيخ عبد الواحد يحيى كان يضفي أهمية خاصة على ضرورة التزام المريد بشيخ ينتمي إلى سلسلة الموروث .

وفي هذه المقالة يوضح الشيخ عبد الواحد يحيى كيف أن الإسلام ، دون بقية المذاهب التراثية الأخرى ، هو الوحيد الذي يفصل بوضوح شديد بين جزئيه المكملين لبعضهما بعضاً ، واللذين يمكن أن نطلق عليها علم الظاهر وعلم الباطن . ويقال عنهما أيضاً الشريعةُ – أي الطريق الكبير الخاص بالجميع – والحقيقةُ – أي الحقيقة الداخلية الخاصة بالصفوة – وكثيراً ما يتم مقارنة الملمح الظاهري والملمح الباطني بالقشر واللب ، أو بالدائرة ومركزها .

فالشريعة تتضمن كل ما يصفه الغرب بما هو ديني بحت ، وخاصة الجانب

الاجتماعي والتشريعي الذي يتلاحم في الإسلام تماماً مع الدين ؛ ويمكن القول بأنها تعد بمثابة قانون الفعل أو العمل . أما الحقيقة فهى المعرفة الصافية ، إلا أنه يجب توضيح أن هذه المعرفة هى التي تمنح الشريعة معناها الأسمى والأعمق ، بل وتمنحها حقيقة أو سبب كيانها . كما يمكن القول بأن علم الباطن يتضمن الحقيقة والوسائل المؤدية إليها . ومجمل هذه الوسائل يسمى الطريقة التي تقود الشريعة إلى الحقيقة . ويمكن أن نرمز لذلك بالدائرة والمركز : فالطريقة عبارة عن نصف القطر أو الخط الواصل من أي نقطة في محيط الدائرة إلى المركز ، وكل أنصاف الأقطار الواصلة من المحيط إلى المركز تمثل مختلف الطرق التي يسلكها المريدون ؛ لذلك قيل قديماً : " الطريق إلى الله كنفوس بني آدم" .

وعلى الطريق تتلاشى الاختلافات الأولية ، إذ تمحى الإنية (من الأنا) عندما تصل إلى الدرجات العليا ، وعندما تختفي صفات العبد التي ليست إلا قيوداً ، ولا تبقى سوى صفات الله ، أي البقاء ، ويتمثل الكائن في الذات .

وعلم الباطن بكونه طريقة وحقيقة في آن واحد ، أي وسائل وغاية واحدة ، يطلق عليه في اللغة العربية عبارة التصوف . وهى عبارة لا يمكن ترجمتها بالفرنسية تماماً إلا بعبارة initiation . فقد ابتدع الغربيون كلمة التصوف للدلالة على علم الباطن الإسلامي .

ثم يوضح الشيخ عبد الواحد يحيى الفرق بين عبارة المتصوف والصوفي ، قائلاً أن عبارة المتصوف تعني الشخص الذي اتخذ هذا الطريق للبحث عن الحقيقة ؛ أما الصوفي - بأوسع معاني هذه الكلمة - فهو الشخص الذي قد وصل إلى الدرجة العليا . ولا يمكن لإنسان أن يطلقها على نفسه إلا إذا كان جاهلاً . فالصوفي الحقيقي هو الذي يمتلك الحكمة الإلهية ، أو بقول آخر : هو العارف بالله ، وهى أعلى الدرجات وأكملها في معرفة الحقيقة .

ومن كل ما تقدم يخلص عبد الواحد يحيى بأن أهم ما يخرج به المرء أن التصوف ليس دخيلاً أو مضافاً إلى الإسلام وإنما هو يمثل الجزء الأساسي فيه ، بما أن الإسلام دون ذلك الجانب الباطني قد يبدو غير متكامل من حيث المبدأ . فالموروث بكله يشير بوضوح ألى أن علم الباطن - مثله مثل علم الظاهر - ينجم مباشرة من تعاليم الرسول ﷺ ؛ وأن أية طريقة أصلية ومنتظمة لها سلسلة تواصل متصاعدة تصل إلى الرسول ﷺ . وحقيقة الأمر هي أن التصوف عربي إسلامي مثله مثل القرآن الذي يحتوي على مبادئه المباشرة . وإن كان التوصل إلى هذه المبادئ يتطلب قراءة وفهم القرآن ، وفقاً للحقائق التي تمثل معناه العميق ، وليس اعتماداً على وسائل لغوية ، أو منطقية أو دينية لعلماء الظاهر أو علماء الشريعة الذين لا تمتد كفاءاتهم إلا لعلم الظاهر . فالأمر يتعين هنا بمجالين مختلفين تماماً لذلك لا يمكن القول أبداً بأن هناك تناقضاً بينهما أو صراع حقيقي ، وذلك لأن علم الباطن يعتمد أو يأخذ ارتكازه على علم الظاهر .

ثم ينتقل الشيخ عبد الواحد يحيى إلى نقطة أخرى ليوضح أن التصوف الإسلامي لا علاقة له بالزهد وذلك رداً على فكرة شديدة الشيوع بين الغربيين ؛ إذ يقول : إن الزهد مرتبط في الواقع بالمسيحية ولا يمكن ادعاء أن هناك صلة بينه وبين التصوف إلا اعتماداً على مفاهيم خاطئة . ومن ناحية أخرى يقول إن الزهد مرتبط بالجانب الديني أي بالجانب الظاهري ، والهدف الذي يصبو إليه هو بكل تأكيد أبعد ما يكون عن المعرفة الصافية .

كما أن الزهد يتسم بطابع سلبي وليست له أية مبادرة ذاتية ولا منهج له . أي أنه لا يمكن القول بأن هناك طريقة زهدية . والزاهد عبارة عن طابع سلبي نتيجة لانعزاله ، وهو ليس بحاجة إلى شيخ أو إلى مرشد روحي ولا سلسلة يتواصل بها عبر البركة الممتدة فانتقال البركة والتأثير الروحي هو ما أهم ما يميز التصوف .

وعلم الباطن الإسلامي مثله مثل كل علوم الباطن الحقيقية أو الأصلية قائم على هذا التواصل .

إن مذهب التصوف في جوهره مذهب ميتافيزيقي بأوسع معاني الكلمة ، كما أنه يتضمن في الإسلام مجموعة مركبة من العلوم الموروثة ؛ وهذه العلوم المرتبطة بالمبادئ الميتافيزيقية تمثل جزءاً لا يتجزأ من المذهب نفسه ـ أي أنها ليست إضافات مفتعلة أو لا لزوم لها . قد يبدو ذلك الأمر صعباً بالنسبة للغربيين ، وقد يرجع ذلك إلى عدم وجود أي شيء لديهم يمكنهم مقارنته بهذا الصدد . ومع ذلك فقد كان لديهم – في الغرب ـ في العصور القديمة والقرون الوسطى علوماً شبيهة إلا أن الحُداث قد تناسوا ذلك تماماً وأصبحوا يجهلون طبيعة الأشياء ، بل لا يتصورون في أحيان كثيرة إمكانية وجودها ، خاصة أولئك الذين يخلطون ما بين الزهد والتصوف ؛ أو لا يرون في هذا الأخير سوى درب من الطلاسم .

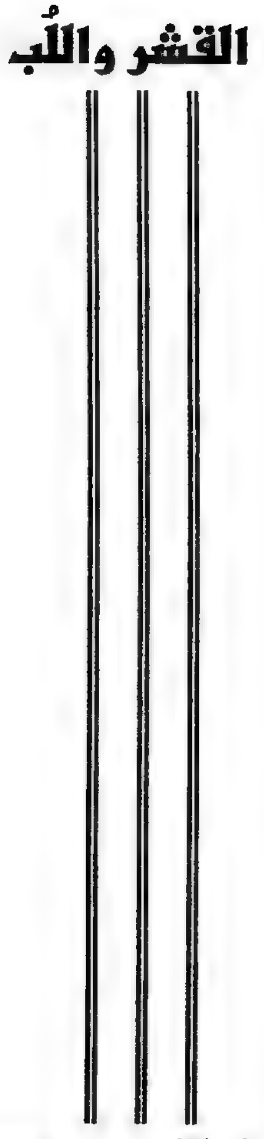
ويضرب الشيخ عبد الواحد يحيى المثل لبعض هذه العلوم ، ومنها علم الأرقام والأحرف ، والعلوم الكونية وخاصة ما يدخل منها في مجال الرمز ؛ وعلم الفلك الذي يرتبط أساساً بمعرفة **قوانين الدورات** التي تلعب دوراً هاماً في كل المذاهب الموروثة . وكلها علوم مرتبطة ناجمة عن نفس المبادئ وإن كانت بمثابة أشكال مختلفة : فعلم الفلك والكيمياء والحروف تعبر عن نفس الحقائق في لغات خاصة بكل مجال وفي مستويات مختلفة من الواقع ؛ وهى مرتبطة فيما بينها عن طريق قانون التشابه الكوني وهو أساس أي تجاوب رمزي . وبموجب نفس هذا التشابه ، فإن هذه العلوم تجد تطبيقاتها في **مجال العالم الصغير وفي العالم الكبير** . وذلك لأن وسيلة التصوف أو الإعداد ــ في كل مراحلها ـــ الوسيلة الكونية ذاتها . ولإدراك كل هذه العلاقات المتبادلة لابد من التوصل إلى درجة عليا في التدرج والإعداد ، وهى درجة يطلق عليها نفس ما يطلق في مجال الكيمياء : درجة الكبريت الأحمر . ومن توصل إلى هذه الدرجة يمكنه التأثير من خلال الأرقام والحروف على الأشخاص والأشياء التي توازيها في

المجال الكوني . والجفر الذي يرجع أصله إلى سيدنا علي هو أحد تطبيقات نفس هذه العلوم فيما يتعلق بأحداث المستقبل . وهذا التطبيق الذي تدخل فيه بالطبع **قوانين الدورات** يمثل ــ لمن يجيد استخدامها ــ كل دقة العلم الدقيق كالرياضيات .

ويختتم الشيخ عبد الواحد يحيى مقاله بملاحظة رئيسية بغية فهم الطابع الحقيقي لمذهب التصوف ، وهي : أن التصوف لا علاقة له بالثقافة ، بمعنى أنه في مجال لا يمكن تعلمه بمجرد القراءة عنه في كتب ، وكأنه مثل أي مجال من مجالات المعلومات العامة ! وذلك لأن كتابات أكبر علماء التصوف لا يمكنها إلا أن تكون دعامة للتأمل ولا يمكن لإنسان أن يصبح متصوفاً لمجرد قراءته لهذه الكتب . بل من المعروف أن هذه الكتب عادة ما تظل مبهمة في أعين غير المؤهلين . فالمريد لابد وأن تكون لديه بعض الملكات الخُلقية ، وأن يرتبط بسلسلة منتظمة ، لأن انتقال التأثير الروحي الذي يحصل عليه عن طريق هذا الارتباط هو الشرط الأساسي الذي لابد منه حتى بالنسبة لأكثر الدرجات بدائية .

وما إن يحصل المريد على هذا الوصل ، الذي يتلقاه مرة واحدة ، فيجب أن يعتبره نقطة انطلاقة في عمل ذاتي داخلي لا تمثل كل الوسائل الخارجية بالنسبة له سوى مساعدات ونقاط ارتكاز . وهذا العمل الداخلي المنتظم وحده هو الذي سيسمح للمريد بالارتقاء من درجة إلى أخرى حتى قمة التدرج الهرمي إذا ماكانت كفاءته تسمح بذلك – أي أن يصل إلى درجة " الهوية العليا " وهي حالة دائمة وغير مشروطة وأبعد من حدود أي وجود مرادف أو وقتي ؛ إنها حالة الصوفي الحقيقي ..

القشر واللُّب



هذا المقال بعنوان : L’écorce et le noyau

وارد في كتاب : Aperçus sur l’ésoterisme islamique et le Taoïsme

يقول الشيخ عبد الواحد يحيى إن هذا العنوان قد سبق وتناوله سيدي محيى الدين ابن العربي في العديد من أعماله . وهو عنوان يعبر في شكل رمزي عن العلاقات الظاهرية والباطنة إذا ما قورنت بقشر فاكهة ما ومحتواها ، أو اللب الذي يكون ثمارها. ومن المعروف أن رمز الفاكهة هذا له علاقة برمز **بيضة العالم** وكذلك برمز **قلب الإنسان** .

فالقشر هو الشريعة ، أي القانون الديني الخارجي ، الذي يخاطب الجميع والذي قد جُعل ليتبعه الجميع ــ وهو ما يشير إليه معنى **الطريق الكبير** المشتق منها .

أما اللب ، فهو الحقيقة أو الواقع الأساس ، الذي – على عكس الشريعة – ليس في متناول الجميع ، وإنما هو محفوظ للذين يجيدون استكشافه تحت المظاهر والوصول إليه من خلال الأشكال الظاهرية أو الخارجية التي تحجبه . وهنا يمكن ملاحظة أن دور الأشكال الخارجية مرتبط بالمعنى المزدوج لكلمة " الكشف " ؛ إذ إن هذه الكلمة توضح وتحجب في آن واحد المذهب الأساس / الحقيقة الواحدة ، وهو الدور الذي تؤديه الكلمة بالضرورة بالنسبة للفكرة التي تعبر عنها . وما هو صحيح بالنسبة للكلمة هنا ، في هذا الصدد ، ينطبق على أي تعبير شكلي آخر .

وفي مجال رمزي آخر يشار إلى الشريعة والحقيقة على أنهما الجسم والمخ ، فالعلاقة بينهما شبيهة تماماً بالعلاقة بين القشر واللب – ولا شك في أنه يمكن العثور على العديد من الرموز التي تضاهيهما .

وأياً كانت الأسماء ، فالأمر يتعلق دائماً بالظاهر والباطن ، أي بما هو واضح للعين

وما هو محجوب عنها ، وذلك لطبيعة الأمور نفسها ، وليس بسبب أية اعتبارات أخرى أو أية احتياطات مفتعلة أو عشوائية من جانب حاملي الموروث .

وهذا الظاهر وهذا الباطن يشار إليهما بالدائرة ومركزها ، أو ما يمكن اعتباره كقطع في الفاكهة التي أثارها الرمز الذي أشرنا إليه آنفاً ، كما يشار إليهما في مختلف العلوم الذاتية الأخرى بعجلة الأشياء .

ويوضح الشيخ عبد الواحد يحيى كيف أن تأمل العبارتين بمعناها العالمي ودون تحديدها بالتطبيق المرتبط عادة بشكل تراثي معين ، يمكننا من القول بأن الشريعة هي الطريق الكبير الذي يسلكه الجميع ، وأنها ليست سوى ما يطلق عليه التراث الموروث للشرق الأقصى **الشكل السائد للأشكال** أو شكلها السيار ؛ بينما الحقيقة فواحدة ثابتة ، وتكمن في المركز الذي لا يتغير . ومن الملاحظ فيما يتعلق بموروث الشرق الأقصى أن هناك مرادفاً شديد الوضوح لهاتين العبارتين لا بمعنى الشكلين الظاهر والباطن لعقيدة واحدة ، وإنما بصفتها تعاليم مستقلة - على الأقل منذ أيام كونفوشيوس ولاوتسو ؛ إذ يمكن القول بكل ثقة أن الكونفوشيه توازي الشريعة بينما التاوية تعني الحقيقة ، وأنه للانتقال من الواحدة إلى الأخرى ، أي من المحيط إلى المركز ، لابد من اتباع أحد أنصاف الأقطار : أي اتباع الطريقة أو الدرب ، وهو الطريق الذي لا يسلكه سوى عدد ضئيل من الناس .

ويشير عبد الواحد يحيى إلى أن هناك العديد من الطرق ، والتي تعد بمثابة أنصاف أقطار للمحيط بمعناه الدائري ، بما أن المقصود هو الانطلاق من التعددية الظاهرة بغية الوصول إلى وحدة الأصل ، فكل طريقة تنطلق من نقطة ما من محيط الدائرة تناسب الأشخاص الموجودين عند هذه النقطة ، وهذه النقاط كلها جمعاء - أياً كان موضع انطلاقها - تتجه إلى نقطة واحدة : إلى المركز ، وتحمل الأفراد الذين يتبعونها إلى البساطة الأساسية التي هي **الحالة الأولى** .

والمريدون ، ما إن يوجدوا في التعددية مجبرون على التحرك من ذلك المكان بُغْيَةَ أيّ تحقيق للذات ؛ إلا أن هذه التعددية هي في نفس الوقت - وبالنسبة لأغلبهم - تعد عائقاً يوقفهم ويمنعهم ؛ ذلك لأن المظاهر المختلفة والمتغيرة تمنعهم من رؤية الواقع الحقيقي - إن أمكننا القول - مثلما تمنع القشرة من رؤية ما بداخلها ؛ ولا يقوى على الرؤية إلا من يمكنه ثقب القشرة ، أي من يمكنه رؤية المبدأ (الأصل) من خلال الظاهرة ، بل ولا يرى في أي شئ سواه ؛ لأن الظاهرة نفسها دون استثناء ليست سوى مجمل العبارات الرمزية .

وما أسهل تطبيق ذلك القول على الظاهر والباطن بمعناهما التقليدي ، أي بصفتهما من ملامح العقيدة الموروثة : فهنا أيضاً الأشكال الخارجية تخفي الحقيقة العميقة عن نظر العامة ، في حين أنها تظهرها لنظر الخاصة ؛ فما يعد عقبة أو حائلاً للآخرين يصبح نقطة ارتكاز ووسيلة لتحقيق الذات للصفوة .

ويؤكد الشيخ عبد الواحد يحيى على ضرورة فهم أن هذا الاختلاف ناجم مباشرة وبالضرورة عن طبيعة الأشخاص ، وعن إمكانيات وملكات كل منهم ، بحيث إن الجانب الظاهري للعقيدة يقوم بالدور الذي يجب أن يلعبه لكل واحد : إذ يعطي لمن لا يمكنهم الوصول إلى أبعد من ذلك كل ما في إمكانهم الحصول عليه في وضعهم الراهن ، بينما يعطي للذين يمكنهم تخطيه الدعائم التي يمكن أن تساعدهم على التقدم في الطريق الداخلي ، والتي بدونها لكانت المصاعب تمثل استحالة حقيقية لإحراز أي تقدم .

ثم يوضح الشيخ عبد الواحد يحيى كيف أن أغلب الناس الذين يتوقفون - بحكم الواقع - عند القانون الخارجي أو عند الظاهر عادة ما يصبح هذا القانون بمثابة مرشد وليس حائلاً ؛ فهو دائماً يمثل ارتباط ما ، إلا أنه ارتباط يمنعهم من الضياع . فدون هذا القانون الذي يجبرهم على ارتياد طريق بعينه لما استطاعوا الوصول إلى المركز ، بل

قد يضلوا عنه تماماً وإلى غير رجعة ، في حين أن الحركة الدائرية تحفظهم على الأقل على مقربة ثابتة . وهنا لابد من إضافة أن هذا القانون يجب أن ينظر له عادة كتطبيق أو تخصيص إنساني للقانون الكوني نفسه ، والذي يربط مظاهر المبدأ كافة (أو الأصل) فيما بينها .

ومن هنا ، فإن الذين لا يمكنهم تأمل النور مباشرة يمكنهم على الأقل الحصول على انعكاس من انعكاساته وعلى إسهام من إسهاماته ، الأمر الذي يربطهم بالمبدأ في الوقت الذي لا يدركونه أو لا يعرفون حتى كيفية التوصل إلى ذلك . فالمحيط لا يمكن أن يوجد دون المركز الذي هو منبثق منه في الواقع . وإذا ما كان الأشخاص الذين هم مرتبطون بالمحيط لا يرون المركز أو حتى أنصاف الأقطار ، فذلك لا يمنع من أنهم موجودون بالفعل عند طرف أحد أنصاف الأقطار هذه والتي يوجد المركز عند طرفها الآخر . إلا أن كل ما في الأمر هو أن القشر هنا يحول ويخفي كل ما يوجد بداخله ، بينما يكون الفرد الذي استطاع أن يثقب القشر يدرك نصف القطر الذي يوازي مكانته الحقيقية من محيط الدائرة ، وبذلك يتحرر من دورانها اللانهائي ، ويصبح ما عليه إلا أن يتّبع طريقه ليصل إلى المركز . وهذا الطريق هو الذي سيوصله من الشريعة إلى الحقيقة .

وهنا ينبه عبد الواحد يحيى على أنه ما إن يتم اختراق القشر حتى يجد المريد نفسه في مجال الباطن ، وهذا الاختراق – بالنسبة للقشر – عبارة عن نوع من قلب الاتجاه من الخارج إلى الداخل ، فالمركز هو أبعد النقاط الداخلية ، لكن ما إن يصل إليه المرء فلا يعد الأمر يتعلق بالخارج والداخل أو بالظاهر والباطن ؛ إذ إن أي تمييز يختفي ويذوب في وحدة المبدأ ؛ لذلك نقول إن الله سبحانه وتعالى ، الذي هو الأول والآخر ، وهو أيضاً الظاهر والباطن مثال رمز الألف والياء بمعنى البداية والنهاية . فما من شئ موجود يمكن أن يوجد خارجاً عنه عز وجل ، فهو وحده الحاوي للواقع بكله لأنه هو نفسه الحقيقة المطلقة ، الحقيقة الكاملة : هو الحق .

كراهية السر

هذا المقال بعنوان : La Haine du secret

وارد في كتاب : Le régne de la quantité

يتناول الشيخ عبد الواحد يحيى في هذا المقال الذي يمثل الفصل الثاني عشر من كتابه "حكم الكم" نقطة لم يكن تناولها إلاّ بشكل عرضي فيما سبقها من كتابات ألاّ وهي : الميل إلى التعميم التي يتسم بها الغرب الحديث . وما يقصده بالتعميم هنا هو ذلك الادعاء بضرورة وضع كل المعلومات في متناول الجميع . وقد أشار إلى أن تلك السمة من عواقب مفاهيم الديمقراطية ، وإن كانت في واقع الأمر ترمي إلي الحط من قدر المعرفة إلى أقل مستوى للعقليات الدنيا . وما أسهل توضيح المغبات المتعددة التي يمثلها - بصفة عامة - النشر غير المتعقل لتعليم ما بزعم توزيعه على الجميع ، بأشكال ومناهج متماثلة . وهو ما لا يمكن إلاّ أن يؤدي إلى نوع من التسوية في القاعدة : وذلك يعني التضحية بالقيمة النوعية من أجل الكم .

ومن المعروف حقاً أن التعليم العام لا يمثل في الواقع أية معرفة حقيقية بمعنى الكلمة ، وأنه لا يتضمن أي شئ على الإطلاق يتسم بأي مستوى من مستويات العمق . وإلى جانب عدم جدواه وعدم فاعليته ، فإن أخطر ما في عملية التعميم هذه هو أخذها بمحمل الجد ، وميلها إلى إنكار كل ما يتعداها . وبذلك فهي تكتم وتخمد كل الإمكانيات التي لها علاقة بمجال أعلى . بل يبدو أن عملية التعميم هذه لم تختلق إلاّ من أجل ذلك إذ إن تحديد عملية "التخطيط" الحديثة تتضمن بالضرورة كراهية أية سيادة أو كل ما يفوقها .

ففي زماننا هذا ، يتخيل البعض أنه يمكنهم شرح عقائد تراثية متوارثة أسوة بما يفعلونه بالتعليم العام ، ودون أية مراعاة لطبيعة هذه المذاهب والاختلافات

الأساسية التي توجد بينها وبين كل ما يطلق عليه اليوم مسميات من قبيل **العلم** أو **الفلسفة** فهذه الاختلافات تمثل هاوية حقيقية فهم بمثل هذا التصرف قطعاً يحرفون هذه العقائد كلية من جراء ذلك التبسيط ، ولا يحتفظوا منها إلاّ بشكل خارجي ؛ وإلاّ فلا تبرير لادعائهم .

وأياً كان الأمر فذلك يكشف نفاذ عقلية التحديث حتى في المجال الذي يتعارض جذرياً معه ولو من باب التعريف . وليس من الصعب أن نفهم العواقب المذيبة لكل المفاهيم . فما حدث في الغرب من اضمحلال للعقيدة الدينية والضياع الكامل لعلم الباطن الذي كان يواكبها يوضح بقدر كاف ما يؤدي إليه مثل ذلك التعميم ، ويوضح في نفس الوقت ما يمكن أن يصل إليه الشرق إذا ما تم انتشار مثل هذه الرؤية التعميمية . وهو ما يمثل خطراً داهماً نلفت إليه الأنظار قبل أن يستفحل .

والأكثر غرابة من ذلك كله هو الحجة الأساسية التي يصفونها في الصدارة لتبرير تصرفهم هذا . فهؤلاء المروجون بالدعاية لنوع جديد يقولون : ((إن كانت هناك قديماً بعض التحفظات لعدم نشر بعض المعارف ، فلا يجب أخذ ذلك في الاعتبار اليوم إذ إن مستوى الثقافة قد ارتفع والعقليات قد استعدت لتلقي العلم بكامله)) !

ويقول الشيخ عبد الواحد إن هنا يكمن الخلط بأوضح ما يمكن في التعليم عند العامة والذي يشار إليه بعبارة "ثقافة" . فذلك لا علاقة له البتة لا بالتعليم التراثي المتوارث ولا بالملكات الطبيعية المطلوبة لتلقيه . بل إن نفس الزعم بارتفاع المستوى المتوسط يقابله بكل تأكيد اختفاء النخبة الفكرية . إذ إن مثل هذه "الثقافة" تمثل تماماً عكس الإعداد المقصود . وذلك أشبه ما يكون بأن يقول أحدهم : ((لقد حان الوقت لشرح وعرض النسق الكامل للفيدانتا علناً)) . في حين أن أقل معرفة

لقوانين الدورات الزمانية بها تجبرنا – على العكس من ذلك – على قول أن الوقت غير سانح بالمرة . بل وحتى إذا افترضنا جدلاً أنه يمكن وضع هذه المعلومات في متناول الجميع – مع العلم بأنها لم تكتب لهم ، فمن ذا الذي يمكنه إدراكها من العوام الذين أصبحوا غير قادرين على استيعابها كلية . فحقيقة الأمر هي – بسبب هذا الجهل العام – إن ما يمثل معرفة تراثية متواصلة عميقة أصبح يمثل صعوبة متزايدة ، وهو ما يلاحظ في كل مكان . ففي مواجهة الاجتياح الكاسر للعقلية الحديثة والتعميمية من الواضح أن الوضع لا يمكن أن يكون على غير ذلك . فالأسباب التي يروجها أصحاب الدعاية الحداث تتذرع أولاً بالتطور الذي تم في الأفكار الاجتماعية والمؤسسات السياسية . وحتى إذا افترضنا جدلاً أن هناك تطوراً فيما يقولون ، فذلك لا يعني أن هذا التطور له أية علاقة بمذهب غيبي . ويكفي أن ننظر إلي بلد شرقي لنرى كم أدت الاهتمامات السياسية ، حيثما تم إدخالها ، إلي الإضرار بمعرفة الحقائق التراثية المتوارثة ، لنرى أنه من الأجدر أن يتحدث هؤلاء المروجون عن أن ما يدور في الواقع هو عدم فهم وتباعد عن الحقائق . فلا نرى أية صلة بين الحياة الاجتماعية بمعناها الدنيوي العام وفقاً لفهم الحداث وبين الروحانيات التي لا يقدمون لها إلاّ العوائق . لقد كانت هناك صلة بالفعل حينما كان يتم دمج الحياة الاجتماعية في الحضارة التراثية الموروثة ، إلاّ أن العملية الحديثة قد هدمتها وتهدف إلى هدم الحضارات الأخرى التي ما زالت بها امتدادات من الماضي . فما الذي يمكن أن ننتظره من **تطور** تعد السمة الرئيسية فيه مناقضة لأي روحانيات ؟!

ومرة ثانية يعود الشيخ عبد الواحد إلى ذلك الذي طالب بنشر تعاليم الفيداتنا مستطرداً : ((على أي حال الوضع فيما يتعلق بالفيداتنا مثله مثل الحقائق العلمية ؛ فلا توجد اليوم أسرار علمية ؛ والعلم لا يتردد في نشر كل اكتشافاته الحديثة)) . ويجيب الشيخ عبد الواحد موضحاً أن هذا العلم الدنيوي قد وجد من أجل

الجماهير العريضة ، وذلك في كل سبب وجوده ؛ ومن الواضح أن هذا العلم الدنيوي لا يمثل أي شئ أكثر مما يحتوي عليه إذ إنه يتوقف عند سطح الأشياء ؛ وبكل تأكيد لا يوجد به أي شئ جدير بأن يعتبر سراً أو يستحق أن يعامل علي مستوي نخبة . فأين هو وجه الشبه بين الحقائق المزعومة وأحدث الاكتشافات العلمية الدنيوية وبين تعاليم عقيدة كالفيدانتا أو أية عقيدة تراثية أخرى .

إنه دوماً نفس الخلط ، ويحق لنا أن نتساءل : إلى أي مدى يمكن لمثل الذي يقترف هذا الخلط أن يفهم تعاليم العقيدة التي يود نشرها علي العوام ؟ ولا يبقى سوى تأكيد أنه لا يوجد أي تفاهم بين الفكر التراثي المتوارث والعقلية الحديثة ، وأن أي تنازل يتم لتلك العقلية الحديثة هو بالضرورة تنازل على حساب الفكر التراثي . ذلك لأن العقلية الحديثة هي النفي بعينه لكل ما هو فكر موروث .

ثم ينتقل الشيخ عبد الواحد إلي حقيقة أخرى ، وهي : أن تلك العقلية الحديثة عند كل الذين أصيبوا بها بدرجة ما تتضمن كراهية حقيقية للأسرار ، ولكل ما يشابهها من قريب أو بعيد ، في أي مجال كان .

ولا يعني الشيخ عبد الواحد هنا أن تعميم العقائد يمثل خطراً على الأقل طالما اقتصر الأمر علي جانبها النظري ، إلا أنه يرى عدم جدوى ذلك ؛ لأن الحقائق ذات المستوى الباطن تقاوم أي تعميم بحكم طبيعتها : ومنها ما تم شرحها بوضوح –شريطه عدم تحريفها– فلن يفهمها إلاّ أولئك الذين لديهم الصفات المطلوبة لفهمها . فالسر الحقيقي ، وهو الوحيد الذي لا يمكن خيانته بأية صورة من الصور يكمن فحسب فيما لا يمكن التعبير عنه والذي هو بالتالي غير قابل للتبليغ . فكل حقيقة تصعيدية المستوى تتضمن جزءاً لا يمكن التعبير عنه . وهنا يكمن أساساً المعنى العميق لسر الإعداد ؛ لأن أي سر ظاهري لا يمكن أن تكون له إلاّ قيمة صورة أو رمز ، وهذا الرمز يكون أحياناً قيمة نظام ما له فائدته . إلاّ أن

كل مثل هذه الأمور هي بالطبع أشياء يفلت معناها بالنسبة للعقلية الحديثة ، والتي لا يولّد عدم فهمها إلاّ العداء والكراهية .

ومن ناحية أخرى يوضح الشيخ عبد الواحد أن العوام يتسمون دوماً بخوف تلقائي حيال كل ما لا يفهمونه ، والخوف يولد الكراهية بسهولة حتى حينما يجاهد المرء للإفلات منها بنفيها أو بإنكار الحقيقة التي لا يفهمها . وكم من عمليات إنكار لا تشبه صيحات الغضب الشديد من قبيل تلك التي يطلقها اللادينيون حيال كل ما يتعلق بالدين .

واختصاراً يمكن القول بأن العقلية الحديثة مركبة بحيث لا يمكنها احتمال أي سر ولا تقبل أي تحفظ . ومثل هذه الأمور لا تبدو لها إلاّ "مميزات" أقيمت لصالح بعض الأفراد ، وهي عقلية لا يمكنها احتمال تفوق أي فرد عليها . وإذا ما حاول شخص أن يشرح لهذه العقلية الحديثة أن هذه **المميزات** -كما تقول عنها- لها أسسها الراسخة في طبيعة الكائنات ، فإن ذلك سيكون عبثاً لأنها عقلية ترفض بعناد تحت زعم المساواة ، فهي لا تتباهى بإلغاء كل أنواع الغموض عن طريق العلم والفلسفة العقلانية التي وضعتها في متناول الجميع - بل كل ما في هذه العبارة من مغالطة ، إلاّ أن عداءها للغموض قد شمل كل المجالات وامتد إلي ما يطلق عليه **الحياة العادية** .

والعالم الذي يصبح فيه كل شئ عام وفي متناول الجميع سيتسم بطابع بشع ، ويرجو الشيخ عبد الواحد ألا يتم ذلك أبداً . إلا أن كل ما يقلقه هنا هي تلك المحاولات التي تتم من كل الجهات للتوصل إلي هذه البشاعة بالعقلية الحديثة التي هم غارقون فيها .

وكراهية السر ليست في الواقع إلاّ أحد أشكال الكراهية لكل ما يتعدى المستوى المتوسط ولكل ما يبتعد عن النمطية التي يريدون فرضها على الجميع . ومع ذلك

فهناك في العالم الحديث نفسه سر قد تم الحفاظ عليه أفضل من أي شيء آخر : إنه تلك المؤسسة الهائلة للاقتراح والإيحاء التي ولدت وحافظت على العقلية الحالية ، والتي اختلقتها بل "وفبركتها" بحيث لا يمكنها إلاّ إنكار وجودها .. وهو ما ينم عن مهارة شيطانية لكي يستمر هذا السر دون أن يكتشفه أحد !!

حول السر الإعدادي

هذا المقال بعنوان : Du secret initiatique

وارد في كتاب : Apercus sur l'initiation

يستكمل الشيخ عبد الواحد يحيى فى هذا المقال ما تناوله فى مقال سابق بعنوان **كراهية السر** والذى يمثل الفصل الثانى عشر من كتابه **حكم الكم** . وذلك لتوضيح بعض النقاط التى لم يوردها سابقاً ، ولكي لا يترك أي مجال للبس بين سر الإعداد لسلوك طريق التصوف وبقية أنواع الأسرار الأخرى المتفاوتة القيمة الخارجية ، التى نطالعها فى العديد من المنظمات التى يطلق عليها عبارة **سرية** بشكل عام .

فالمقصود بعبارة "سرية" بالنسبة لمثل هذه المنظمات يعني فحسب أنها تمتلك سراً ذا طبيعة ما ، وأنه وفقاً للأهداف التي ترمي إليها ، يمكنه أن يعني أو يشير إلى أكثر الأشياء اختلافاً ويتخذ أكثر الأشكال تنوعاً ؛ لكنه في جميع الحالات يعني سراً يختلف تماماً عن السر الإعدادي البحت الذي يتسم دائماً بطابع تقليدي ، فهو ليس سراً إلاّ نتيجة لعرف محدد وليس بحكم طبيعة الأشياء . وعلى العكس من ذلك ، فإن السر الإعدادي ليس سراً إلاّ لأنه لا يمكن إلاّ أن يكون كذلك بما أنه يكمن فيما لا يمكن التعبير عنه ، وبالتالي فهو بالضرورة لا يُبَلّغ ولا يُنقل إلى الغير . فإذا ما كانت المنظمات الإعدادية تتسم بالسرية فهذا الطابع هنا ليس نتيجة افتعال ما ولا ينجم عن أي قرار عشوائي من جهة ما أياً كانت . إن هذه النقطة في غاية الأهمية للتمييز بين المنظمات الإعدادية وبين كل المنظمات السرية الأخرى من جهة ؛ ومن جهة أخرى ، للتمييز فى نفس المنظمات الإعدادية بين ما هو جوهري وبين ما يمكن أن يلحق بها عرضياً .

وأول ما يمكن أن ينجم عن ذلك هو أنه في الوقت الذي يمكن فيه لأي سر من المستوى الخارجي أن يخان ، فإن السر الإعدادي لا يمكن أن تتم خيانته بأي صورة من الصور بما أنه تعريفاً وفي حد ذاته ليس في متناول العوام ، ولا يمكن لهم أن يدركوه ، ولا يمكنهم أن يخترقونه لأن معرفته ليست إلا نتيجة الإعداد نفسه ؛ فهذا السر من نوعية أو من درجة لا يمكن للكلمات أن تعبر عنه ، والتعاليم الإعدادية لا يمكنها إلاّ الاستعانة بالطقوس والرموز التي عادة ما تقترح أكثر مما تعبر عن معنى هذه الكلمة .

وبتعبير أدق يقول الشيخ عبد الواحد : إنه ما يتم تناقله في عملية الإعداد ليس السر في حد ذاته بما أنه لا يُبلّغ ، وإنما التأثير الروحي الذي يستخدم الطقوس كوسيلة ويجعل العمل الداخلي ممكناً ، فباتخاذ الرموز كقاعدة ودعامة سيمكن لكل مريد أن يتوصل إلى هذا السر ، ويتوغل فيه بصورة متفاوتة الاكتمال ومتفاوتة العمق ، وفقاً لمقدرة إمكانياته وإدراكه وتحقق ذاته .

وأياً ما كان تصورنا للمنظمات السرية الأخرى ، فلا يمكن أن نلوم المنظمات الإعدادية على هذا الطابع ، بما أن سرها ليس بجرد شئ يمكنها أن تخفيه طواعية لأية أسباب ، شرعية كانت أم لا ، أو إن كانت خاضعة بصورة أو بأخرى للمناقشة والتقويم مثل كل ما يتعلق بوجهة نظر العوام ، لكنه شئ ليس في مقدور أي فرد أن يفشيه أو أن يكشفه لأحد حتى وإن حاول ذلك .

أما فيما يتعلق بكون المنظمات الإعدادية **مغلقة** ، أي أنها لا تقبل أي شخص عشوائياً وبلا تمييز ، فذلك يرجع ببساطة إلى كل ما تم شرحه سالفاً ، وإلى أن أول هذه الشروط هو أن يمتلك المريد بعض الصفات الخاصة التي دونها لا يمكنه الحصول على أية فائدة من الانتماء إلى مثل هذه المنظمة . وما هو أكثر من ذلك أنه عندما تصبح هذه المنظمة **مفتوحة** أو متاحة للجميع وبلا تمييز فهي تخاطر ويخشى

انحطاطها نتيجة لعدم فهم من تقبلهم بلا اعتبار ، والذين إذا ما أصبحوا يمثلون الأغلبية سرعان ما سيُدخلون مختلف أنواع وجهات النظر العامة ويحيدون بنشاط المنظمة عن أهدافها إلى غايات لا علاقة لها بمجال الإعداد مثلما نرى ذلك كثيراً فى الغرب .

وثاني ما يمكن أن ينجم عما قاله الشيخ في مطلع مقاله هو أن سر الإعداد في حد ذاته والطابع المغلق للمنظمات المؤتمنة عليه أو تلك التي تمتلك وسائل تناقله يمثلان شيئين مختلفين تماماً ، ولا يجب خلطهما بأي حال من الأحوال . ففيما يتعلق بالأول ، أي بسر الإعداد ، فإن التماس ضرورة الحرص يعني الجهل تماماً بجوهره وبمغزاه ؛ وفيما يتعلق بالثاني ، أي بالطابع المغلق للمنظمات الإعدادية والذي يرجع إلى طبيعة البشر عامة ، وليس إلى طبيعة المنظمة فيمكن التحدث عن نوع من الحرص المطلوب بمعنى أنه على المنظمة أن تحمي نفسها من خطر تدهورها الذي تمت الإشارة إليه آنفاً . فلا يوجد معنى لقبول أفراد لا يعني لهم الإعداد للتصوف إلاّ شكليات خالية من المضمون ، ولا أثر لها ؛ لمجرد أنهم أناس لا يشعرون أولا يستجيبون للتأثير الروحي .

أما فيما يتعلق بالحرص حيال العالم الخارجى ، فيقول الشيخ عبد الواحد : إن ذلك مجرد اعتبار ثانوي – وإن كان مشروعاً في وجود أوساط عدائية ، إذ إن عدم فهم العوام نادراً ما يتوقف عند مجرد عدم الاكتراث وسرعان ما يتحول إلى عداء تمثل ظواهره خطراً حقيقياً ، إلاّ أن ذلك لا يمكنه أن يمس المنظمة الإعدادية في حد ذاتها بمعنى أنها في جوهرها لا يمكن المساس بها . وإن هذه الاحتياطات لا تفرض نفسها على المنظمة إلاّ بالقدر الذي تكون فيه قد اتجهت للخارج وأصبحت أقل اقتصاراً على الإعداد ، ومن الواضح أنها لا تصل إلى مثل هذا الحال إلاّ عندما تجد نفسها في صلة مباشرة بعالم العوام .

وهنا يخرج الشيخ عبد الواحد بنتيجة ثالثة لطبيعة سر الإعداد ، وهـي : أنه قد يحدث أن تمتلك المنظمة الإعدادية أسراراً أخـرى غير سر الإعداد هـذا ، دون أن تفقد من طابعها الأساس شيئاً ، أي أن تكون هذه الأسرار بصورة ما على مستوى خارجي ومرادف لها . وهذه الأسرار الثانوية البحتة هي التي يمكنهـا أن تـؤدي إلى مختلف أنواع الخلط بما أنها هي الوحيدة الظاهرة فى نظر المراقب الخارجى .

وقد تكون هذه الأسرار ناجمة عن المساس بالهدف الرئيس للمنظمـة التـي تمـت الإشارة إليها آنفا ، وتبنيها أهدافـاً لا علاقـة لهـا بـالإعداد الصـوفي . وهـي مخـاطر تتفاوت أهميتها بقدر حياد المنظمة عن هدفها الأصلي ، ففي عملية الانحدار تصبح كل الدرجات ممكنة .. إلاّ أن الأمر ليس كذلـك دائمـاً فقـد يحـدث وتكـون هـذه الأسرار من جراء تطبيقات مرادفة لنفس عقيدة الإعداد لكنها شرعية ، تطبيقات قد يكون من الصالح – للعديد من الأسباب – عدم إعلانها ، ويتم تحديدها وفقاً لكل حالة معينة . والأسرار المشار إليها هنا هي تلك التي تخفي العلوم والفنون التراثيـة ، وما يمكن أن يقال عنها بصفة عامة : إنه لا يمكـن فهـم هـذه العلـوم والفنـون حقـاً بعيداً عن نطاق الإعداد التأهيلي حيث يكمن جوهرها ، فإن إذاعتها أو تعميمها لن تنجم عنه سوى أضرار لا لزوم لها بما أنها سـتؤدي بكـل تـأكيد إلى تحريـف ؛ بـل وإلى تغيير طبيعتها – من نفـس ذلـك النـوع الـذى أدى إلى مولـد العلـوم والفنـون العامة مثلما تم شرح ذلك في مجالات أخرى .

وفي نفس مجموعة الأسرار الثانوية هذه ، يقول الشيخ عبـد الواحـد : إنـه يتعين وضع سر آخر معها إذ عادة ما يوجد في المنظمات الإعدادية ، وهو متعلـق بمجمـل الطقوس والرمـوز المستخدمة مـن هـذه المنظمـة ، أو يتعلـق بصفـة خاصـة ببعـض الكلمات وبعض الإشارات المستخدمة منها كوسيلة للتعـارف ، للسـماح لأفرادهـا بالتعرف على بعضهم بعضاً وسط العامة . ومن البدهـي أن أي سـر مـن مثـل هـذا

المستوى ليس له إلاّ قيمة اصطلاحية ونسبية ، ونظراً لأنه لا يعني سوى الأشكال الخارجية أو الظاهرة فعادة ما يمكن اكتشافه أو إفشائه وتزداد إمكانية حدوث ذلك كلما كانت المنظمة أكثر انفتاحاً على العوام . من هنا كانت ضرورة الإصرار على عدم خلط هذا السر بالسر الإعدادي ، بل إنه لا أهمية له بحيث إن وجوده أو غيابه لا يمكنه وصف أي منظمة بأنها ذات طابع إعدادي أم لا .. ومن ناحية أخرى فإن وجود مثل هذا النوع من السر لا ضرورة له بالنسبة للمنظمات الإعدادية الحقة حيث تتناقص قيمته كلما كان طابعها أكثر صفاءً وأكثر علواً ، وهذا يعني أنها أكثر تحرراً من كافة الأشكال الخارجية ومن كل ما هو ليس جوهرياً .

ويلخص الشيخ عبد الواحد ما تقدم موضحاً أنه قد يبدو تناقضاً في الوهلة الأولى لكنه منطقي تماماً ، إذ إن استخدام "وسائل التعارف" في منظمة ما هو نتيجة لطابعها المغلق ، إلاّ أن المنظمات الأكثر انغلاقاً منها جميعاً تكاد تتلاشى فيها هذه الوسائل إلى درجة الاختفاء أحياناً ، إذ إن فائدتها مرتبطة بدرجة ما من ظاهرية المنظمة التي تلجأ إليها .

ووجود مثل هذا السر الخارجي يعد ثانوياً في المنظمات الإعدادية الأكثر انتشاراً إذ تبرره أسباب أخرى : فالبعض أسند إليه دوراً تربوياً إن أمكن القول ، أي إن الانضباط للسر يمثل نوع من التدريب الذى هو جزء من المناهج الخاصة بهذه المنظمات . وهو أشبه ما يكون **بانضباط الصمت** الذى كان مستخدماً في بعض المدارس الباطنة القديمة وخاصة لدى الفيثاغورثيين . وهي وجهة نظر سليمة شريطة عدم تعميمها أو جعلها مطلقة . ومن الملاحظ بهذا الصدد أن قيمة السر مستقلة تماماً عن قيمة الأشياء التي يشير إليها ، فالسر الرامي إلى أتفه الأشياء له نفس الفاعلية من حيث الانضباط كأحد الأسرار الهامة الحقيقية .

ومن ناحية أخرى فإن وسائل التعارف هذه تعد رموزاً حقيقية مثلها مثل بقية

الرموز التي يجب تأمل معناها وتعميقه ، من حيث إنها تمثل جزءاً لا يتجزأ من التعاليم الإعدادية . وذلك ينطبق على كافة الأشكال التي تستخدمها المنظمات الإعدادية وخاصة تلك التي تتسم بالطابع التراثي المتوارث إذ عادة ما تعني شيئاً آخر غير الذى تبديه من الظاهر . ومن هذا المنطلق فإن السر المقصود هو رمز في حد ذاته ، رمز السر الإعدادي الحقيقي الذي هو بالطبع أكثر من مجرد وسيلة تربوية .

وأيا كان الأمر فلا يجب الخلط بين الرمز وما يرمز إليه ، فذلك هو الخلط السائد لدى العوام نتيجة لجهلهم ، لأنهم غير قادرون على رؤية ما وراء الظاهر ، ولا يدركون إمكانية أن يكون هناك ثمة أي شئ سوى ما يرونه .

ويختتم الشيخ مقاله هذا بتوضيح السر الخاص بالظاهر ، فحيثما وجد في المنظمات الإعدادية ، يمثل جزءاً من طقسها بما أن ما يشير إليه يتم تناقله فيما يشبه التزام الصمت أثناء نفس عملية الإعداد في كل درجة أو عند إتمامها . وبذلك فلا يصبح هذا السر عبارة عن رمز ، وإنما يتحول إلى طقس حقيقي بكل ما يتضمنه من خاصية ، وفي واقع الأمر فإن الطقس والرمز شديد الارتباط بحكم طبيعتهما .

أخطاء متعددة

حول الإعداد الصوفى

هذا المقال بعنوان : **Erreurs diverses concernant l'initiation**

وارد في كتاب : **Aperçus sur l'initiation**

يكرس الشيخ عبد الواحد يحيى عدد من المقالات في بداية كتابه **ملاحظات حول الإعداد الصوفي** ، يشرح فيها كثيراً من العبارات أو المفاهيم قبل أن يتناول الجانب الأكثر عمقاً لهذا المجال . وفي مقالة مقتضبة حول بعض الأخطاء المتعلقة بالإعداد الصوفي يقول : إن هناك عديد من الأخطاء فيما يتعلق بفهم طبيعة وهدف الإعداد الصوفي . وأكثر هذه المفاهيم الخاطئة شيوعاً تلك التي لا ترى في الإعداد الصوفي إلاّ مجرد شئ أخلاقي واجتماعي . وهذه النظرة شديدة التحديد قاصرة أو "أرضية" إن أمكن القول . ومثل هذه المفاهيم لا تنطبق حتى على أولى مراحل الإعداد ، والتي كانت الحضارات القديمة تطلق عليها عبارة **الأسرار الصغرى** .

وهذه **الأسرار الصغرى** تتعلق بشخص المريد من الناحية الإنسانية والبشرية ، ولكن في تطور إمكانياته بشكل متكامل ؛ أي إنها تذهب إلى أبعد من المجال الجسدي الذي يتم نشاطه في المجال الخاص بكل البشر . ولا نرى أي ضرورة أو قيمة أو حتى أي سبب لإعداد يكتفي بتكرار أكثر الأمور الدارجة الموجودة في التربية العامة ، والتي هي في متناول الجميع .

ثم يشير إلى أخطاء أكثر رهافة وإن كانت أكثر خطورة ، وهو ما يحدث عند التحدث عن الإعداد وعن "التواصل" مع الحالات العليا أو **العوالم الروحية** . وأكثر هذه الأخطاء خلطاً اعتبار أية ظاهرة غير تقليدية أو غير دارجة أنها "عليا" لمجرد أنها تبدو باهرة أو غير طبيعية ، وما يعنيه هو الخلط بين المجال النفساني والروحي ، وهي أكثر الأخطاء شيوعاً . فالحالات النفسية ليس بها أو لا تتضمن أي مسائل **عليا أو**

تصعيدية ؛ لأنها جزء من الحالة البشرية الفردية ، فهي عبارة عن امتداد أفقي ، أي في نفس حيز النفس البشرية ، وليست امتداداً رأسياً يسمح لها بالاتصال بالمجالات العليا ، وهذه المجالات العليا يقصد بها الحالات الأعلى من إمكانيات الأفراد .

وهناك من يخلطون بين المجال الروحي وكل ما هو غير مرئي ، أي إنهم يعتبرون كل ما لا يقع في متناول الحواس العادية أو الطبيعية يعد من عالم الروح ! وفي مثل هذه الحالات قد يعتبرون الجلاء البصري والجلاء السمعي والعديد من الملكات النفسية من المجالات العليا . وما أكثر هذا الخلط في الغرب الحديث الذى يغص بالعديد من المدارس التي تعلن أنها تعمل على تطوير الملكات النفسية الكاملة في الإنسان .

وقد يحصل اتصال ما أثناء هذه المحاولات إلاّ أنها لا تمت إلى الإعداد ، بل وتلغي تعاليم التصوف . وإن كان مثل هذا الاتصال قد يتم أيضاً عن طريق بعض الطقوس الظاهرية وخاصة الطقوس الدينية ، وقد تحضر بالفعل بعض المؤثرات الروحية وليس النفسية فحسب ، وإن كان ذلك يتم لأغراض أخرى غير التي تتعلق بالإعداد الصوفي . وتدخل أي عنصر غير إنساني يمكنه أن يحدد بصورة عامة كل ماهو موروث أصيل ، إلا أن هذا الطابع المشترك ليس سبباً كافياً لعدم التمييز اللازم ، وخاصة للخلط بين المجال الديني والمجال الإعدادي ، كما أنه ليس سبباً لعدم رؤية الاختلاف بينها في حين أن الفرق شديد التباين .

ومثل هذا الخلط منتشر أيضاً لدى أولئك الذين يزعمون قدرتهم على دراسة الإعداد الصوفي من الخارج ، أي دون الانتماء إلى إحدى الطرق التراثية . وهنا يوضح الشيخ عبد الواحد يحيى أن علم الباطن هو شئ آخر أساساً غير الدين ، وليس الجزء الداخلي منه ، حتى وإن استند إلى الدين كقاعدة للانطلاق مثلما يحدث في التصوف الإسلامي . كما أن الإعداد الصوفي ليس نوعاً من الدين الخاص القاصر على أقلية ما ، كما قد يتوهم البعض أو أولئك الذين يتحدثون عن الأسرار القديمة على أنها دينية .

ولا يسع المجال هنا لتناول كل الاختلافات التي تفرق المجالين ، الديني والإعدادي - كما يوضح الشيخ عبد الواحد يحيى - مكتفياً بتحديد أن الدين يهتم بالكائن في الحالة الإنسانية الفردية ولا يهدف إلى إخراجه منها وإنما يقدم له أفضل الظروف التي تعاونه على الحياة بمجالاتها ؛ أما الإعداد الصوفي فيهدف أساساً إلى تخطي إمكانيات هذه الحالة أو المرحلة ، ويجعل الانتقال إلى الحالات الأعلى ممكناً ، بل ويقود الإنسان إلى ما وراء أية حالة محددة أيا كانت .

ونخرج مما تقدم فيما يتعلق بالإعداد الصوفي - كما يقول الشيخ - بأن الاتصال البسيط مع الحالات العليا لا يمكن أن ينظر إليه على أنه هدف في حد ذاته ، وإنما هو بمثابة نقطة انطلاق ؛ فإذا ما تمت محاولة الاتصال هذه بسبب تأثير روحي فذلك يكون لمجرد السماع بإدراك هذه الحالات العليا إدراكاً فعلياً ، وليس كما في المجال الديني لإحلال بركة ما على الشخص دون محاولة إدخاله في المجال نفسه . أو بعبارة أبسط ، إذا ما استطاع شخص الاتصال بالملائكة دون أن يخرج عن حالته الإنسانية الفردية فذلك لا يعني أنه تقدم من وجهة نظر الإعداد الصوفي . فالأمر لا يتعين بالاتصال بكائنات أخرى في حالة **ملائكة** ، وإنما الوصول إلى أن يحقق الإنسان بنفسه حالة أعلى من فرديته ، لا بجسده بالطبع ، وإنما بالكائن الذي يظهر كإنسان والذي يمتلك كل إمكانيات الحالات الأخرى ، بمعنى أن أي إعداد صوفي هو أساساً عبارة عن عمل داخلي ، على عكس ما يطلق عليه **الخروج من الذات** أو **الخروج من الجسد** كظاهرة في حد ذاتها .

حول نقل التأثير

الروحي في الإعداد

هذا المقال بعنوان : **De la transmission initiatique**

وارد في كتاب : **Aperçus sur l'initiation**

أوضح الشيخ عبد الواحد يحيى في المقالات السابقة أن معنى الإعداد الحقيقي للتصوف يكمن فى نقل الأثر الروحي ؛ وهذا النقل لا يمكن أن يتم إلاّ بواسطة منظمة تراثية متوارثة متواصلة السلسلة ، بحيث إنه لا يمكن التحدث عن الإعداد خارجا عن مثل هذه المنظمة . وقد أوضح أن الانتظام هنا يعني استبعاد أية منظمات مزعومة التكوين ، ولا تمتلك فعلاً ميراثاً روحياً عليها أن تتناقله على مر الزمان . ومن هنا يصبح من السهل فهم الأهمية الحيوية التي تضفيها كل العقائد الموروثة على ما يطلق عليه "السلسلة" والذى يعني الاتصال المتتالي المنتظم وغير المنقطع . وخارجاً عن هذا التتالي المتصل فإن الالتزام حتى بالأشكال الطقوسية يكون عديم الجدوى ، لأنها تفتقد العنصر الحيوى الأساس لفاعليتها .

وقبل تناول الطقوس الإعدادية نفسها يجيب الشيخ عبد الواحد على سؤال مؤداه : ألا تمتلك هذه الطقوس في حد ذاتها فاعلية خاصة بها ؟ لا شك في أن لها أثرها بما أنه إذا لم تُرَاعَ أو تم تغييرها في أحد عناصرها الأساسية لا يتم التوصل إلى نتيجة فعلية ، إلاّ أنها مع ضرورتها فهي ليست كافية في حد ذاتها ، وأنه لكي تأتي بثمارها فلابد من أن يكون من يقوم بها مؤهلاً لذلك ، وهذا لا ينطبق على الطقوس الإعدادية وحدها ، وإنما ينطبق على أية طقوس خاصة بالظاهر أيضاً ، من قبيل الطقوس الدينية والتي لها أهميتها هي أيضاً ، وإن كانت بالمثل لا يمكن لأي شخص أن يؤديها مالم يكن منتمياً لهذه العقيدة ويدرك معانيها . فالطقوس ليست من باب التجارب وهي تمثل جزءاً لا يتجزأ من منظومة متكاملة العناصر . فلابد من عملية نقل منضبطة حتى

يمكن إتمام الطقوس التي تتضمن تأثير مستوى أعلى ، والذي يمكن أن نطلق عليه بالفعل عبارة **غير بشري** .

تلك هي النقطة الجوهرية التي يضيف إليها الشيخ عبد الواحد أن تكوين المنظمات الإعداديه المنتظمة ليس تحت إمرة المحاولات والمبادرات الفردية ، ونفس الشيء يمكن قوله على المنظمات الدينية ، لأنه في كلا الحالتين لابد من وجود شيء ما لا يمكنه أن يأتي من الأفراد بما أنه فيما وراء الإمكانيات البشرية . ويمكن الجمع بين هاتين الحالتين بأن نقول : إن الأمر يتعلق هنا بمجمل المنظمات التي نستطيع أن نطلق عليها بحق أنها تراثية ؛ وعندئذ تتبين لماذا يرفض الشيخ عبد الواحد إطلاق اسم تراث موروث على أشياء ليست إلا بشرية بحتة . وليس من الصعب أن نتبين أن نفس كلمة تراث في معناها الأصلي تعّبر عن فكرة الانتقال المتتالي التي نعنيها .

ثم يبدأ الشيخ عبد الواحد في تقسيم المنظمات التراثية إلى مجموعتين **ظاهرية وباطنة** وإن كانت العبارتان لا تتفقان تماماً مع المجموعتين ، إلا أن ما يرمي إليه هو أن كلمة **ظاهرية** يقصد بها المنظمات التي تفتح أبوابها للجميع في شكل ما من الحضارة ؛ بينما كلمة **باطنة** فيخص بها تلك المنظمات القاصرة على الصفوة ، أو بعبارة أخرى التي هي قاصرة على أولئك الذين يمتلكون المميزات الخاصة التي تمت الإشارة إليها . فتلك هي المنظمات الإعدادية الحقة ؛ أما ما عداها فهي تتضمن المنظمات التي ليست لها ذلك الطابع الديني ، وإن كانت تنتمي إلى مبدأ عال ، وهو في جميع الأحوال ما يجب توافره حتى يمكن اعتبارها من التراث .

وبما أن المطلوب هنا ليس مقارنة كل هذه المنظمات الظاهرية ببعضها بعضاً ، فإن الشيخ يكتفي بتناول المنظمات الدينية فحسب ؛ لأنها الوحيدة التي يعرفها الغرب الذي كرس له الشيخ معظم كتاباته آملاً في عودته إلى الطريق القويّم .

وهو يرى أن كل ديانة ، بالمعنى الحقيقي للكلمة ، لها أصل **غير بشري** ، وتم تنظيمها بحيث يمكن الحفاظ على وديعةٍ ما هي أيضاً من طابع "غير بشري" قد حصلت عليها من هذا الأصل . وهذا العنصر التابع من المستوى الذى نطلق عليه المؤثرات الروحية يمارس تأثيره عن طريق الطقوس الخاصة به ، ولكي يكون إتمام هذه الطقوس صالحاً ، أي لكي يمكنها أن توجد دعامة حقيقية للتأثير المعني ، فهي تتطلب نقلاً مباشراً وغير منقطع في قلب هذه المنظمة الدينية . وإذا ما كان الأمر كذلك في مجرد المستوى الظاهري ، فمن باب أولى أن يكون نفس الشئ بالنسبة للمستوى الأعلى ، أي في مجال الباطن . ويقول الشيخ : إن ما تم استخدامه من عبارات هنا من المرونة بحيث يمكن استبدال كلمة الإعداد الصوفي بكلمة الدين ، مع مراعاة أن الاختلاف سيظل في حدود طبيعة التأثيرات الروحية المعنية في كل منها ، حيث إن المجال الروحي أيضاً به تباينات وتدرجات وفقاً للإمكانيات العليا ، وخاصة في أثر الغايات النهائية التي تمارسها هذه التأثيرات أو تؤدي إليها في كلا المجالين .

وقد ذكرنا منذ قليل أن الإعداد يجب أن يكون له أصل **غير بشري** إذ بدونه لن يمكنه الوصول إلى غايته التي تتعدى مجال الإمكانيات الفردية . وهو ما يفسر لماذا الطقوس الإعدادية لا يمكن أن يكون لها أصحاب أو مؤلفون من البشر . وبالفعل لا نعرف لها أبداً مثل هؤلاء المؤلفون . كما لا نعرف أي مؤلف أو مبتدع للرموز التراثية المتوارثة ؛ وذلك لنفس السبب ؛ لأن هذه الرموز هي أيضاً **غير بشرية** في أصلها ، وفي جوهرها . فمن المعروف مثلاً أن المنظمات الباطنة الإسلامية تتوارث علامة يتعارفون بها ، يقول عنها التراث إن سيدنا جبريل قد نقلها للرسول ﷺ . ولا يمكننا أن نعبر بأوضح من ذلك عن المقصود بعبارة "غير بشرية" الخاصة بالإعداد . وهناك علاقة شديدة القرب بين الطقوس والرموز سنتناولها فيما بعد . ويمكننا القول بكل دقة إن في مثل هذه الحالات لا يوجد أصل تاريخي بما أن الأصل الحقيقى يوجد في عالم لا تنطبق

عليه ظروف الزمان والمكان التي تحدد الوقائع التاريخية الأمر الذى يفسر لماذا تغيب مثل هذه الأشياء عن مناهج الأبحاث العامة ، والتي لا يمكنها أن تعطي نتائج ذات قيمة نسبية إلا في المجال البشري .

وفي مثل هذه الظروف ، من السهل أن نفهم دور الشخص الذى يقوم بمنح بركة الإعداد لشخص آخر بأنه عبارة عن دور **الناقل** بأدق معاني الكلمة ، فهو لا يتصرف هنا بصفته فرداً ؛ وإنما بصفته حاملاً لتأثير لا ينتمي إلى المجال الفردي ؛ إنه مجرد حلقة في سلسلة توجد بدايتها فيما وراء الإنسانية ؛ لذلك لا يمكنه التصرف باسمه ، وإنما باسم المنظمة التي ينتمي إليها ، والتي يستمد منها قواه ، أو بتعبير أدق باسم المبدأ الذي تمثله هذه المنظمة بوضوح . وهو ما يفسر حاذقية الطقس الذي يقوم به الفرد بصرف النظر عن قيمة نفس هذا الشخص في حد ذاته ، وهو ما ينطبق أيضاً على ما يتعلق بالطقوس الدينية ، فحتى إذا لم يكن هذا الشخص يمتلك درجة المعرفة المطلوبة ليفهم المعنى العميق للطقس والسبب الأساسي لمختلف عناصره ، فإن هذا الطقس لن تقل فاعليته إذا ما قام الشخص بأدائه مع مراعاة كافة القواعد الموصوفة له عند تلقيه من الشخص الذي نقله .

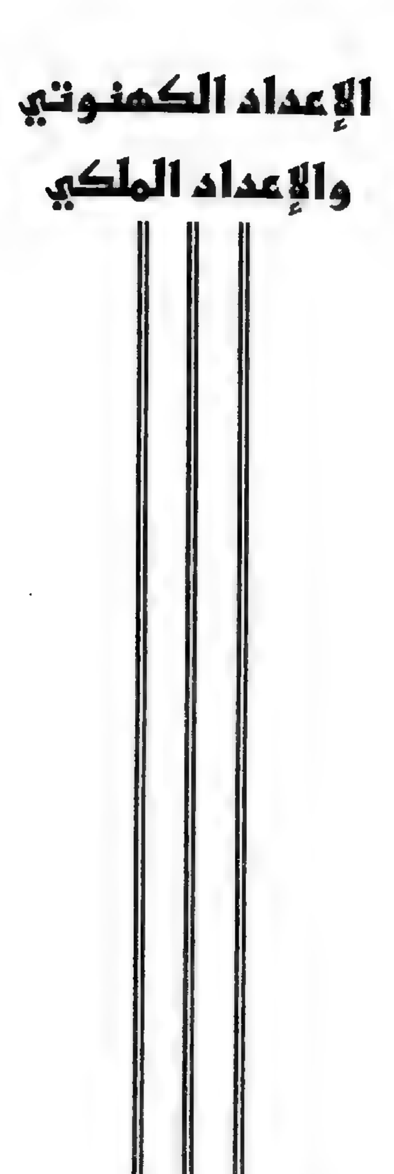
ومما تقدم يخرج الشيخ عبد الواحد بهذه النتيجة : فحتى المنظمة التي لم يعد بها في فترة ما سوى من أطلقنا عليهم أناساً مؤهلين **نظرياً** ، فذلك لا يمنعها من مواصلة نقل التأثير الروحي الذي هو مودع لديها . ويكفى لذلك أن لا تنقطع السلسلة ، وهنا يبرز معنى الحكاية الشهيرة **للحمار الذى يرتدي رفات القديسين** ، إذ إن المعنى الذى تتضمنه جدير بالتأمل ، فمن الملاحظ بهذا الصدد أن الرفات هي بالفعل ناقلة للأثر الروحي ، وهذا هو السبب الحقيقي الذي يجعلها تحظى بكل التقدير لدى ممثلي الديانات الظاهرية .

وعلى العكس من ذلك ، فإن المعرفة حتى وإن كانت كاملة لطقس ما ، فإذا كان قد تم الحصول عليها بعيداً عن الشروط النظامية ، فتعد خالية تماماً من أية قيمة فعلية وهو ما يمكن تشبيهه بالتراث الهندي وعبارة المانترا التي يرددها المريد طوال فترة تأملاته . فإذا كان قد حصل عليها بطريقة أخرى غير المرشد (الجورو) المؤهل لذلك فإنها تظل عديمة الفائدة ، لأنه لم يتم إحياؤها بوجود التأثير الروحي الذي هو الشخص الوحيد الذى يحمله .

وهذا ينطبق بدرجة أو بأخرى على كل ما هو مرتبط بتأثير روحي . وهكذا ، فإن دراسة النصوص القديمة لتراث ما والتي تتم عبر الكتب وحدها لا يمكنها أبداً أن تحل محل النقل المباشر . فالتعاليم الموروثة التي تم تدوينها كلية تقريباً لا تكف - في نفس الوقت - عن أن تكون موضع التناقل الشفهي المنتظم والمتواصل ، مما يعطيها في الوقت نفسه فاعلية استمرارية السلسلة التي ترتبط بها نفس حياة التراث الموروث . وإلاّ لما كان هناك سوى تراث ميت يصبح من المحال الانتماء إليه . فحتى إذا ما كانت المعرفة المتبقية من مثل هذا التراث الميت تتضمن بعض الأهمية النظرية فهي لا يمكن أن تكون ذات نفع ما للتحقيق الذاتى .

ثم يختم الشيخ عبد الواحد يحيى هذا المقال عن أهمية نقل التأثير الروحي في عملية إعداد المريد ، مؤكداً مرة أخرى على أهمية وضرورة نقل ذلك الشئ الحيوي ، وعلى أن يتم النقل بكل الشروط والطقوس التي يجب توافرها ومراعاتها حتى تكون مجدية .

الإعداد الكهنوتي
والإعداد الملكي



هذا المقال بعنوان : Initiation sacerdotale et initiation royale

وارد في كتاب : Aperçus sur l'initiation

تناول الشيخ عبد الواحد يحيى عملية الإعداد الكهنوتي والإعداد الملكي والفَرْق بينهما في أكثر من مقال ، إلا أنه هنا يركز بصورة أوضح لا على الفَرْق وحده ، وإنما على العلاقة بينهما أيضاً ، وذلك تصويباً لبعض المفاهيم السائدة والتي تجعل من كل واحد منهما مجالاً إعدادياً مستقلاً بذاته ، وكأن الأمر يتعلق بنوعين من المذاهب المختلفة ، وليس بدرجتين مختلفتين من درجات الإعداد .

ويهدف مروجوا مثل هذا المفهوم إلى مناقضة الموروث الشرقي ، الذي هو من النوع الكهنوتي أو التأملي ، والموروث الغربي ، الذي هو من النوع الملكي الحربي أو المتحرك - إن لم يذهبوا إلى وضع الغربي في مرتبة أعلى من الشرقي ! وعادة ما يصاحب هذا الزعم ادعاء آخر تاريخي حول أصلهم الغربي مفترضين **تراث بحر أبيض متوسط** بدائي موحد ، وهو ما لم يوجد على الإطلاق .

ثم يوضح الشيخ عبد الواحد كيف أنه قديماً لم يكن هناك انقسام بين الفريقين بصورة مميزة ومتباينة ، وإنما كانتا متداخلتين في الأصل المشترك ، الذي هو فيما وراء الفِرَق ، ولم تخرجا عنه إلا في مرحلة تالية من دورة البشرية الأرضية . ومن الواضح أنه ما أن تم التفريق بينهما حتى تضمنهما كل تنظيم احتماعي بصورة أو بأخرى ، بما أنهما تمثلان مختلف الوظائف التي يجب أن تتعايش معاً بحكم الضرورة ، وهذا التعايش الوظيفي يتضمن بالطبع تدرجهما الطبقي وفقاً لطبيعة كل منهما ، وبالتالي وفقاً لطبيعة الأشخاص الذين يؤدونها ، فالجانب الكهنوتي أعلى من الجانب الملكي لا بسبب المكانة الاجتماعية وإنما لأن المعرفة أعلى من الحركة ، ولأن المجال الغيبي أعلى من

المجال المادي ، كما أن الأصل أعلى مما يُشتَق منه . الأمر الذي نجم عنه التمييز بين **الأسرار الكبرى** التي تمثل كنه الإعداد الكهنوتي ، وبين **الأسرار الصغرى** التي تمثل الإعداد الملكي .

ومن هذا المنطلق ، فإن أي تراث موروث لكي يكون منتظماً وكاملاً يجب أن يتضمن في ملمحه الباطن هاتين الفرقتين في آن واحد وإن كانت الأسرار الصغرى أقل قيمة .. وفي الوضع الراهن ، فإن الاتجاهات التأملية أكثر انتشاراً في الشرق ، بينما الاتجاهات العملية أو الفعالة هي التي تسود في الغرب ، وهي مسألة نسبية وليست حصرية ، فإن كان الغرب يمتلك منظمة تراثية موروثة لتضمنت ، مثلها مثل منظمات الشرق، نوعي الإعداد الكهنوتي والملكي . ومع مراعاة أن الغرب يفتقد النوعين حالياً إلا أننا قد نجد آثار الإعداد الملكي لارتباطه بصورة ما بالإعداد المهني ..

وخلط المجالات يجعل من الصعب ، خاصة لأولئك الذين لا يذهبون إلى أعماق الأشياء ، القيام بتحديد طبيعة العناصر المشار إليها .

إن الدورة التاريخية التي انطلقت من مستوى أعلى من تمييز الفِرَق عليه أن يصل إلى مستوى أقل من هذا التمييز بصورة متدرجة ؛ لأنه توجد طريقتان متعارضتان للوجود خارج الفِرَق : إذ يمكن أن يوجد المرء أعلى أو أدنى ، أعلى من أعلاهما أو أدنى من أدناهما ، وإذا ما كانت الحالة الأولى خاصة بالبشر في بداية الدورة ، فإن الثانية ستصبح خاصة بالأغلبية الساحقة للمرحلة الأخيرة من الدورة ، فالمؤشرات شديدة الوضوح وليست بحاجة إلى مزيد من الشرح إلا إن كان المرء أعمى تماماً بسبب بعض الأفكار المسبقة ولا يرى أن التعميم في القاعدة لا يمثل أوضح سمات العصر الحالي .

ويختتم الشيخ عبد الواحد هذا المقال بسؤال يتردد بصيغة اعتراض ، هو : إذا كانت نهاية دورة زمانية يجب أن تتفق بالضرورة مع بداية دورة أخرى ، كيف يمكن للنقطة الدنيا أن تلحق بالنقطة العليا ؟ وعلى الرغم من أنه قد رد على مثل هذا السؤال في

كتاب **حكم الكم وعلامات الزمان** إلا أنه يوضح قائلاً : لابد من أن تتم عملية تقويم بالفعل ، ولن تصبح ممكنة إلا عند الوصول إلى أدنى نقطة بالتحديد . وهذا متعلق بطبيعة سر **قلب الأقطاب** .

وهذا التقويم يجب أن يتم الإعداد له بشكل واضح قبل نهاية الدورة الحالية . لكنه لن يستطيع القيام به إلا شخص يجمع بين قوى السماء والأرض ، وقوى الشرق والغرب ، بحيث يمكنه التعبير خارجياً وفي آن واحد ، في مجال المعرفة ومجال الفعل ، عن السلطة المزدوجة الكهنوتية والملكية التي تم الحفاظ عليها عبر العصور ، في تكامل أصلها الوحيد ، بفضل أولئك المتوارين عن الأنظار والذين حافظوا على التراث الموروث القديم .

وأياً كان الأمر فلا جدوى للبحث من الآن لمعرفة متى وكيف ستتم مثل هذه الظاهرة ، فلا شك أنها ستكون مخالفة لكل ما يمكن تصوره بهذا الصدد ؛ **فالأسرار القطبية** بكل تأكيد محفوظة جيداً ، ولن يمكن معرفة أي شيء من الخارج قبل انقضاء الوقت المحدد .

حول إنضباط الإعداد الصوفى

هذا المقال بعنوان : De la régularité initiatique

وارد في كتاب : Aperçus sur l'initiation

إن الانتماء إلى منظمة تراثية متصلة لا يمثل مجرد أحد الشروط الضرورية للإعداد الصوفي ، كما يوضح الشيخ عبد الواحد يحيى في هذا المقال ، وإنما هو ما يمثل عملية الإعداد في أدق معانيها . وهو ما يلاحظ التعبير عنه في كافة الأنسقة الموروثة بعبارة **الميلاد الثاني** أو **الإحياء** . ويقال **ميلاد ثاني** لأنه يفتح للمريد عالماً غير العالم الذى يمارس فيه نشاطه في صورته الجسدية ، فهو العالم الذي سيصبح حقل تطوير وتنمية إمكانيات من مستوى أعلى ؛ ويقال **إحياء** لأنه يعيد استتباب المريد في امتيازات كانت طبيعية وعادية في العصور الأولى للإنسانية ، عندما لم تكن قد حادت بعد عن الروحية الأصلية لتغوص بشكل مطرد في المادية ، مثلما حدث لها في العصور التالية ؛ ولأن هذا الإحياء سيقود المريد أولاً وكمرحلة أولى أساسية في مسيرة تحقيق ذاته إلى تقويم **الحالة الأولية** في نفسه ، وهي اكتمال وكمال الشخصية الإنسانية كفرد ، وذلك بإتمامته في النقطة المركزية الوحيدة التي لا تتغير والتي سيمكنه بعد ذلك أن ينطلق منها إلى الحالات الأعلى .

وهنا يصر الشيخ على توضيح نقطة جوهرية هي : أن الانتماء المقصود يجب أن يكون حقيقياً وفعلياً ، وأن أي انتماء **مثالي** كما يقول البعض أحياناً في زماننا هذا لا جدوى له ، وهو ما يسهل إدراكه بما أن الأمر يتعلق بنقل تأثير روحي يجب أن يتم وفقاً لقوانين محددة ، وهذه القوانين - بغض الطرف عن أنها غير تلك التي تقود قوى العالم الجسدي ، إلا أنها لا تقل عنها صرامة وتكوّن معها - رغم الاختلافات العميقة التي تفصلهما - نوعاً من التشابه بموجب الاستمرارية والتجاوب القائمان بين كافة حالات أو درجات الوجود العالمي ، فهذا التشابه هو الذي سمح مثلاً بالتحدث عن

الذبذبات فيما يتعلق بأمر النور الذي ينير وينظم خواء إمكانيات روحية ، وإن كان المقصود هنا ليس بذبذبات من النوع المحسوس كالتي يدرسها علماء الفيزياء ، كما أن النور الذي نعنيه ليس ذلك الذى تلتقطه حاسة الأبصار الجسدية . وهناك العديد من مثل هذه العبارات في كافة المذاهب الموروثة ، ومنها ما نراه في الإسلام من تشابه بين الروح في جوهره وبين النور .

فهناك قوانين لابد من مراعاتها وأخذها في الاعتبار وإلاّ لما أمكن التوصل إلى الهدف المصبو إليه . وما أن يتعلق الأمر بعملية إعداد فعلية فإن ذلك يتضمن اتصالاً واقعياً ، أياً كانت الكيفية التي سيتم تحديدها بناء على هذه القوانين الفعالة للمؤثرات الروحية المشار إليها . وعلى الفور ينجم عن ضرورة الانتماء الفعلي هذا العديد من التبعات الشديدة الأهمية ، سواء أكان ذلك بالنسبة للمريد أم بالنسبة لنفس المنظمات التراثية .

ففيما يتعلق بالفرد ، من الواضح بعد كل ما تقدم أن نيته في الحصول على الإعداد ، حتى مع الإقرار بأن تكون نيته هي الانتماء إلى تراث موروث يمكّنه من الحصول على بعض المعرفة "الخارجية" ، فالنية وحدها لا تكفيه – في حد ذاتها – للحصول على الإعداد الحقيقي ذلك لأن الأمر لا يتعلق بثقافة ما ، فهي تعد في هذا المجال ، مثلها مثل أية معرفة عامة ، بلا أية قيمة . كما أن الأمر لا يتعلق أيضاً بأحلام وتخيلات أو بتطلعات عاطفية أيا كان نوعها . فإن المسألة ليست عبارة عن الاكتفاء بقراءة بعض الكتب ليعتبر الإنسان نفسه قد تلقى الإعداد ، حتى لو كانت هذه الكتب عبارة عن نصوص مقدسة لموروثات أصلية ، ومصحوبة بتفاسيرها الباطنة الأكثر عمقاً ، وليست مجرد تصور أية منظمة من المنظمات القديمة أو الحديثة ، وإلا لكان الأمر شديد السهولة والبساطة ! بل لكانت نفس مسألة الصفات الطبيعية المطلوبة غير ذات أهمية بالمرة إذا كان أي إنسان يمكنه اعتبار نفسه موهوباً ، ويتخيل أنه في مقدوره إعداد نفسه بلا أية إجراءات أخرى .

ترى هل فكر أولئك الذين يتصورون أنه يمكنهم خوض هذا الطريق بمفردهم في كل العواقب الوخيمة التي قد تنتظرهم ؟ ففي مثل هذه الحالة لا يكون هناك أي اختيار انتقائي ولا أية رقابة ، بل ولا وسائل للمعرفة ، ولا تدرجات ممكنة بل حتى ولا أي انتقال لأي شئ .. وبعبارة واحدة لن يكون هناك أي شئ مما يميز الإعداد الحقيقي ، ولا مما يكونه فعلاً .

وهنا يقول الشيخ عبد الواحد يحيى إنه لم يستفض نسبياً في هذه النقطة إلاّ لعدم الفهم والخلط الفكري الشديد الذي يتسم به عصرنا هذا وخاصة في الغرب ، ولكل ما يروجونه من مفاهيم خاطئة ببساطة مؤسفة . وأن ما يجب أن يفهمه الجميع هو أنه ما أن يتعين الأمر بمسألة الإعداد الصوفي فذلك يعني تناولَ موضوعٍ في غاية الجدية والتعرض لحقائق واقعية مؤكدة . فإما أن يتقبلها الإنسان كما هي بكل التقدير اللازم لها ، أو أن يبتعد عنها ولا يقربها ، فلا توجد هنا مواقف وسط .

وتلخيصاً لكل ما كان قد أورده يعيد الشيخ قائلاً : لكي يتم إعداد المريد ، فلا يجب أن تكون لديه النية فحسب ، وإنما يجب أن تقبله منظمة تراثية منتظمة متواصلة السلسلة ، ويكون من حقها أن تمنحه الأهلية ، أي أن تنقل إليه التأثير الروحي الذي دونه لن يمكنه أبداً تخطي حدودَ العالمِ المادي وعوائقَهُ مهما فعل من جهود ، ففي هذا المجال مثلما في بعض المهن لابد وأن يتمتع المرء بعدد من المهارات والمواصفات المعينة وإلاّ لما استطاع مزاولة هذه المهنة . بل إن نفس المعرفة النظرية هنا لكي تتخطى درجة معينة فى الرقي وتتحول إلى تحقيق ذاتي داخلي لابد لها من تضافر العناصر التي تمت الإشارة إليها .

أما فيما يتعلق بالمنظمات التراثية الموروثة نفسها ، فمن الواضح أنه لا يمكن منح أو نقل إلاّ ما تمتلكه فعلاً ، وبالتالي فيجب أن تكون هذه المنظمة مالكة فعلاً لتأثير روحي متوارث حتى يمكنها أن تنقله للأفراد الذين ينتمون إليها . ومجرد هذا الشرط وحده

يستبعد كل تلك المنظمات أو الجمعيات المزعومة الشديدة الانتشار في زماننا هذا والتي تفتقر إلى أي طابع تراثي أصيل .

وفي مثل هذه الحالة لا يمكن لمنظمة أصيلة أن تكون وليدة هوى أحد الأفراد ، ولا يمكن أن يتم تأسيسها بمبادرة من بعض الأفراد الذين يقررون الاجتماع وتبني بعض المواصفات لإنشائها . بل حتى إن كانت هذه الأشكال ليست من بنات أفكارهم ومأخوذة من بعض التقاليد الحقيقية التي حصلوا عليها ثقافياً ، فلن يصلوا إلى أي شيء ما لم تكون سلسلة التأثير الروحي متوارثة متواصلة بلا انقطاع .

ونفس الشيء بالنسبة لمحاولة إحياء بعض الأشكال التراثية القديمة التي اندثرت مع الزمن ، من قبيل تلك التي كانت سائدة في مصر القديمة أو عند الكلدانيين . ومهما بلغ صدق هذه المحاولة الإحيائية فلا يمكنها أن تصل إلى الارتباط بالتراث الذي كانت تنتمي إليه تلك المنظمات لأنه لا يمكن الارتباط أو الانتماء إلاّ إلى شيء له وجود فعلي . وحتى إن كان هذا الوجود مستمراً ، فهناك نفس الشرط الساري على الأفراد بمعنى أن يتم قبولهم في المنظمة التراثية ، فلابد هنا من أن تقوم هذه المنظمة القديمة من قبول الأفراد الجدد . وبذلك نصل إلى أن أي منظمة جديدة لا يمكنها أن تكون شرعية إلاّ إن كانت امتداداً لمنظمة سابقة الوجود بحيث يتم الحفاظ على مواصلة استمرار السلسلة الروحية .

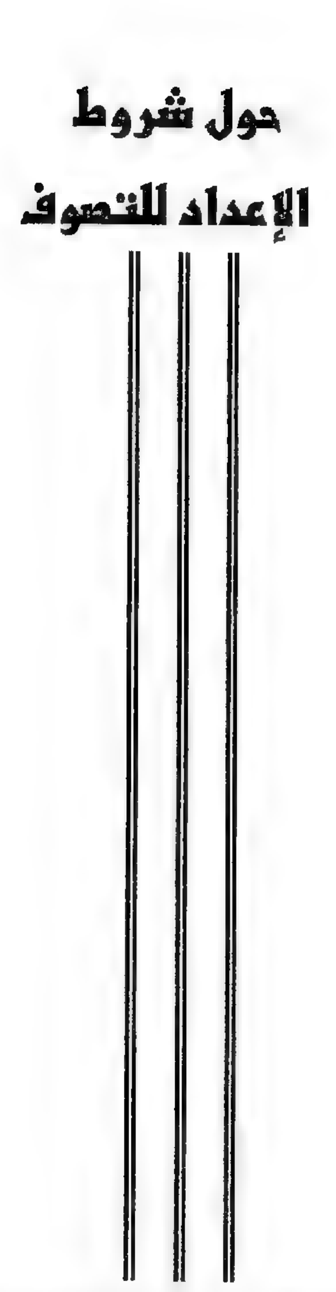
وينطبق هذا الكلام على كل تلك المنظمات التي ابتدعها بعضُ المغرمين بالقوى الخفية أو مدعو الروحية الجديدة وما إلى ذلك من مسميات ؛ فأياً كان ادعائها لن يمكنها التوصل إلى أية حقيقة ، ولن يمكنهم نقل أية حقائق لأنهم لا يمتلكون ما يمكنهم نقله ، وما يمثلونه ليس سوى مسخ للإعداد الحقيقي . ومن كافة المنظمات السائدة في الغرب حالياً ، فالأمر الواقع هو أنه لا يحق إلاّ لاثنتين منها أن تزعما أنه كان لهما امتداداً تراثياً قديماً يربطهما بالقرون الوسطى المسيحية – مع مراعاة مدى الانحدار

والانحطاط الذي آلتا إليه بسبب عدم فهم أغلبية أعضائهما ، ومع الأخذ في الاعتبار بمدى ابتعادهما عن الأصل وانقطاعهما عنه ، وهاتان المنظمتان هما **الرابطة القديمة للبنائين و الماسونية** .

وهنا يوضح الشيخ نقطة ثانية وهي : لو افترضنا أن الأمر يتعلق بمنظمة أصلية متميزة ومتواصلة التراث ، فلا يحق لأعضائها وليس من سلطتهم تغيير الأشكال والتقاليد المتبعة وفقاً لهواهم ، أو أن يبدلوا نواميسها الأساسية ، والتي بفضلها تتم المحافظة على الموروثات وعلى التأثير الروحي التي تُعد المنظمة مؤتمنة عليه . وإن لم يتم الحفاظ على هذا الشرط تنفصل المنظمة عن تراثها الممتد وتفقد تواصلها . كما أنه لا يحق لأية منظمة تراثية أن تضيف إلى طقوسها عناصر مستعارة من أشكال تراثية أخرى . فهذه العناصر والتي يتسم تبنيها بالافتعال ، لن يكون لها أية فعالية من الناحية الإعدادية ، وبالتالي فلن تضيف أي جديد ، ولن تؤدي إلاّ إلى إثارة الفوضى وعدم التجانس . وخطورة مثل هذا الخلط غير قاصرة على مجال الإعداد فحسب ، فالقوانين التي تتصدر حركة المؤثرات الروحية من الدقة والتداخل بحيث لا يحق لمن يجهلونها أن يسمحوا لأنفسهم بعمل أية تعديلات في الأشكال الطقوسية .

وما ينجم مما تقدم هو عدم جدوى المبادرات الفردية لإنشاء منظمات الإعدادية سواء فيما يتعلق بأصلها أم بالأشكال التي تتخذها . وهنا تجب الإشارة إلى أنه لا توجد أية أشكال طقوسية تراثية يمكن أن نحدد لها أصحاباً معينين . ومن السهل إدراك ذلك إذا ما أخذنا في الاعتبار أن الهدف الأساس والأخير للإعداد يتخطى مجال الفرد وإمكانياته الخاصة ، وأنه لابد من وجود عنصر **غير إنساني** ، هو التأثير الروحي الذي يمثل تناقله عملية الإعداد بمعنى الكلمة .

حول شروط
الإعداد للتصوف



هذا المقال بعنوان : Des conditions de l'initiation

وارد في كتاب : Aperçus sur l'initiation

يوضح الشيخ عبد الواحد يحيى في هذا المقال الشروط التي يجب توافرها في المريد لتلقي سر الإعداد للتصوف . وأول هذه الشروط الإمكانيات التي توجد تلقائياً في الشخص نفسه ، فلولا هذه الإمكانيات الطبيعية أو الملكات الطبيعية لظلت كل الجهود عديمة الجدوى ؛ لأن الفرد لا يمكنه تنمية إلاّ ما لديه من الإمكانيات التي يحملها أصلاً ، وهذه الإمكانيات التي تجعله قابلاً لتلقي سر هذا العلم هي الصفة الأساسية التي تتطلبها كل التقاليد الإعدادية الموروثة .

وقد يكون هذا الشرط هو الوحيد المشترك بين التصوف والزهد . فالزاهد يجب أن تكون لديه هو أيضاً رغبة أو ميل طبيعي وإن كان المجالين يختلفان تماماً . فإن كانت هذه الملكة الطبيعية تكفي بالنسبة للزاهد ، فذلك يختلف تماماً بالنسبة للمتصوف .

والشرط الثاني هو الطابع العملي الملتزم الذي يجب عليه أن يسلكه ، والذي يمثل شرطاً آخر لا يقل أهمية عن الشرط الأول ، إذ دونه لا يمكن انتقال القوى إلى حيّز الفعل ، أي لا يمكن أن يتم له أي تحقق ذاتي .

وهناك شرط آخر لابد من توافره في المريد ، وإن كان يأتي بين الشرطين السابقين ، إلا أنه لابد من التأكيد عليه ، خاصة وأن الغربيين يميلون إلى تجاهله بصفة عامة ، أو إلى عدم الاعتراف بأهميته التي هي ، في واقع الأمر ، ما يسمح بتعريف الإعداد الصوفي بلا أي لبس محتمل أو خلطه مع أية أمور أخرى . ومن المعروف أنه من الصعب التفرقة بين الزاهد الحقيقي والزاهد المدعي ، فالزاهد تحديداً هو إنسان منعزل ، أي غير طبيعي في المجتمع ، بل وأحيانا لايعرف هو شخصياً حقيقة أمره .

وكون المعرفة الصافية لا تمثل أهمية ما بالنسبة له ، وأن ما يمكن أن يطلق عليه معرفه حقيقة يشوبه دوماً خليط من الشعور والتخيل ، فذلك لايزيد الطين إلا بلة ! فلا توجد بالنسبة للزاهد أية وسيلة للمعرفة . كما يمكن أن نضيف أن الزاهد لا أصل ممتد له ، ولاتوجد شجرة أو سلسلة للزهاد ، وغياب ارتباط أو انتماء إلى سلسلة ممتدة يسمح بتمييز الفرق بين الاثنين باختصار واضح .

وهناك بعض الجهلاء الذين يتصورون إمكانية القيام بالإعداد بمفردهم ، متناسين أن معنى الإعداد أساساً هو **الدخول** أو **البداية** . أي أنهم يخلطون الفعل نفسه - بمعنى الكلمة - مع العمل الذي يجب أن يتم فيما بعد حتى يصبح هذا الإعداد فعلياً أو ينتقل من المجال الافتراضي إلى المجال العملي . وبهذا المنطلق فإن الإعداد يعني في كل الموروثات مايطلق عليه **الميلاد الثاني** .

وهنا يشير الشيخ عبد الواحد يحيى إلى أنه قد يعترض البعض قائلاً : إن كان المرء يحمل الإمكانيات التي يجب أن يقوم بتنميتها فكيف لا يمكنه أن يقوم بذلك بمفرده ؟ أي دون تدخل أو مساعدة خارجية ؟ ويرجع ذلك - في نظر الشيخ - إلى أننا لسنا في الحقبة الأولية التي كان فيها كل الناس يمتلكون بصورة طبيعية وتلقائية حالة نعتبرها اليوم مرتبطة بدرجة عليا من الإعداد . وآنذاك نفس كلمة الإعداد لم يكن لها أي معنى . أما الآن فنحن في زمن أصبحت فيه المعرفة الروحية مخفية ، وفي زمن لم يعد ذلك مقدوراً سوى لنخبة ضئيلة هي التي يمكنها التوصل إليها ، شريطة أن يوضعوا في الظروف المطلوبة للحصول عليها ، وأحد هذه الشروط هو ما تناولناه آنفاً ، بينما كان التطور يتم قديماً روحياً وجسدياً معاً .

فالأمر يتعين بشرط تفرضه الظروف التي تدير العالم الحالي وتؤثر عليه . وهو ما يمكن تصوره بالمثال التالي : كل الكائنات التي تتطور خلال دورة ما ، توجد منذ

البداية فيما يطلق عليه **بيضة العالم** (١) . وهنا يمكن أن نسأل : بما أن الأمر كذلك لماذا لا تولد هذه الكائنات في الحالة الجسدية بدون الدين ؟! وقد لا يمثل ذلك استحالة مطلقة، بل ويمكننا تصور عالم يتم فيه ذلك بالفعل ، لكن ذلك ليس عالمنا ، فكل عالم له شروطه وقوانينه .

وفيما يتعلق بتحديد أهمية الانتماء إلى منظمة تراثية ، فأول ما يجب توضيحه هو أن هذا الانتماء لا يعفي أو لا يغني عن العمل الداخلي الذي يجب على كل فرد القيام به ، وإنما هو مطلوب كشرط أساسي حتى يمكن لهذا العمل أن يأتي بثماره .

وهنا لابد من فهم أن من يملكون المعرفة الإعدادية لا يمكنهم توصيلها أو نقلها للآخرين بصورة شبيهة بما يقوم به المعلم بين طلابه من العوام في فصول المدرسة ؛ لأنها ليست مجرد معلومات يتعين تخزينها في الذاكرة . إن الأمر هنا يختلف تماماً إذ إنه يتعلق بشئ لا يمكن **تبليغه** للآخرين ؛ لأنها حالات يجب أن يصل إليها الفرد ويحققها داخلياً . وما يمكن تعلمه هي المناهج التأهيلية بغية التوصل إلى هذه الحالات . وما يمكن الحصول عليه من الخارج هو مجرد مساعدة أو مساندة تعاون على القيام بالعمل الذي يجب القيام به ، كما أنه نوع من المراقبة يستبعد أية عقبات أو مخاطر يمكنها أن تعترض طريق المريد .

ولا يجب الاستهانة بكل ذلك فمن لا يتبع هذه الخطوات لن يصادف إلا الفشل . ومن هنا يجب فهم أن عمليةَ الإعداد هي أساساً نقلُ تأثير روحي له أثره الضروري للربط بين الملكات التلقائية الكامنة في الفرد وبين العمل الذي سيبذله لتحقيق ذاته . ومراحل الإعداد ليست في واقع الأمر إلا تعبيرات رمزية تعكس السياق الكوني .

---

(١) بيضة العالم : يقصد بها مركز الكون الذي منه تصدر الأشياء والكائنات ، وهي قريبة من فكرة الحقيقة المحمدية عند الصوفية . وقد تناولها في مقالتين متتاليتين بعنوان : " القلب وبيضة العالم " ، و " الكهف وبيضة العالم " في كتاب :

" Symboles de la Science Sacree" من صفحة ٢٠٩ إلى ٢١٦ .

وهذا التشابه يعتمد مباشرة على **العالم الصغير** في علاقته **بالعالم الكبير** ويسمح بتوضيح المسألة . فالملكات أو الإمكانيات التي توجد في الطبيعة الفردية ليست أولاً وفي حد ذاتها إلا المادة الأولى ، أي مجرد مادة أو طاقة صافية لم يتطور بها أي شئ . وهو ما يمكن أن نطلق عليه حالة الخواء المظلم التي يشبهها الرمز الصوفي بعالم العوام والذي يوجد فيه الكائن الذي لم يصل بعد إلى **ميلاده الثاني** . ولكي يبدأ هذا الخواء في التشكّل وفي التنظيم لابد من ذبذبة أولية تُعْطَى له عن طريق القوى الروحية – وهو ما يطلق عليه سفر التكوين العبري عبارة **إلوهيم** ، وهذه الذبذبة هي كينونة النور الذي يضيء الخواء والذي هو نقطة الانطلاق الضرورية لكل التطورات التالية .

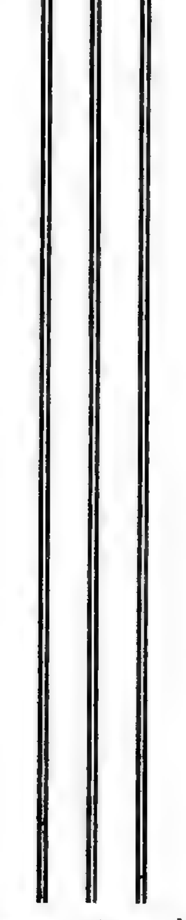
وفيما يتعلق بالإعداد ، فإن هذا التنوير يتم بالتحديد في عملية نقل التأثير الروحي الذي تمت الإشارة إليه آنفاً . وعندئذ ، وبموجب هذا التأثير ، فإن الإمكانيات الروحية الكامنة في المريد لم تعد مجرد الإمكانيات التي كانت موجودة من قبل : لقد تحولت إلى افتراض أو من كمون قابل للتطور إلى فعل في مختلف مراحل التحقق الصوفي .

ويمكن تلخيص كل ما تقدم بأن عملية الإعداد للتصوف تتطلب ثلاثة شروط متتالية يمكن أن نطلق عليها عبارات **الإمكانية** ، **والفرضية** ، **والفعلية** .

فالإمكانية هي الصفات الكامنة والمرتبطة بطبيعة الإنسان ، أو أنها المادة الأولى التي سيتناولها العمل بالتطوير ؛ والفرضية هي عملية نقل التأثير الروحي عن طريق الإنتماء إلى منظمة تراثية ، وهذا التأثير الروحي هو الذي سيمنح الفرد النور اللازم له لتنظيم وتطوير الإمكانيات التي يحملها ؛ والفعلية هي العمل الداخلي الذي سينقله عبر مختلف المراحل التي سيتم بها التطور تدريجياً ليصل إلى الهدف النهائي وهو **الخلاص** أو **الهوية العليا** .

حول

التعاليم الإعدادية



هذا المقال بعنوان : De l’enseignement initiatique

وارد في كتاب : Aperçus sur l’initiation

يكرس الشيخ عبد الواحد يحيى هذا المقال للسمات المميزة للتعاليم الإعدادية ولما يفرقها عن أي تعليم دنيوي . ويقصد به الجانب التخارجي لهذه التعاليم ، أي وسائل التعبير التي يمكن تناقلها بها إلى حد ما ، بغية الإعداد للعمل الداخلي البحت الذي تتحول بفضله عملية الإعداد من مجرد تعاليم نظرية إلى ممارسة عملية فكثير من الناس لا يدركون ما يجب أن تكون عليه بالفعل هذه التعاليم ، ولا يرون فيها سوى استخدام للرمزية . وللرمزية دورها في هذا المجال بلا شك ، لكن لابد من معرفة معنى هذا الدور . بل هناك من يتخيلون أن المذهب الإعدادي للتصوف ليس إلا فلسفة مثل الفلسفات الأخرى أو أنها تختلف عنها قليلاً من حيث المنهج . علماً بأن الفلسفة لا علاقة لها بالرمزية بل إنها تتعارض معها في بعض الأحيان .

وهناك من يرون بعض القيمة لهذه التعاليم ، لأسباب لا علاقة لها بالإعداد . وهؤلاء لن يمكنهم أن يجعلوا منها أكثر من مجرد امتداد للعلوم الدنيوية أو تكملة للتعليم العادي لبعض الصفوة نسبياً ، وعلى هؤلاء أن يبتعدوا عن هذا المجال بدلاً من الحط من قيمته . وهناك من يرون أن هذه التعاليم مناقضة للتعليم الدنيوي ، وكأنها ند له ، وفي تناقض متواصل مع العلوم الأخرى . وهذه الرؤية عبارة عن خلط مفاهيم المعرفة الإعدادية بدراسة أحد العلوم التراثية الثانوية كالسحر كما أنها تتسم بالجهل الشديد لما يمثل حقيقة كلاً من المجالين .

وإذا لم تكن التعاليم الإعدادية امتداداً للتعليم الدنيوي ولا عكسها أو ضدها ، وإذا

لم تكن نسقاً فلسفياً ولا علماً خاصاً فذلك يعني - كما يجيب الشيخ عبد الواحد - أنها في الواقع تمثل مجالاً مختلفاً تماماً ، ومن الأفضل عدم البحث عن تعريفه . إن مجرد الاستخدام الدائم للرمزية لتناقل هذه التعاليم يوضح بجلاء مدى اختلافها عن بقية العلوم . وإذا كانت المفاهيم الإعدادية تختلف أساساً عن المفاهيم الدنيوية ؛ فذلك لأنها ناجمة عن عقلية مخالفة - واستخدام عبارة عقلية هنا قاصر على المرحلة التمهيدية للمعرفة الباطنة .

والرمزية هي الشكل المحسوس لأي تعاليم إعدادية ، فهي لغة عالمية أكثر من اللغات الدنيوية العامة ؛ لأن كل رمز فيها قابل لعديد من المعاني التي تتكامل حتى وإن كانت تنجم عن وجهات نظر مختلفة ، فالرمز ليس التعبير عن فكرة محددة بوضوح (من قبيل الأفكار الواضحة والمحددة لفلسفة ديكارت مثلاً) وإنما هي تصور إجمالي وبياني لمجموعة من الأفكار والمفاهيم التي يمكن لكل فرد أن يدركها وفقاً لقدراته الفكرية الخاصة ، وفي النطاق الذي يكون هو قد وصل إليه لإدراكها .

وهكذا فإن الرمز لمن استطاع أن يتوغل في معناه العميق يمكنه أن يرى من خلاله بصورة لا يمكن مقارنتها بما يمكن أن يتم التعبير عنه بأساليب مباشرة ؛ لذلك فهو الوسيلة الوحيدة لتناقل كل ما لا يمكن التعبير عنه في مجال الإعداد الصوفي ، أو بقول آخر : الوسيلة الوحيدة لإيداع مفاهيم هذا المجال كنَبْتَة صغيرة في فكر المريد وسيكون عليه أن ينقلها إلى حيِّز التنفيذ العملي لتطويرها وتنميتها بمجهوده الشخصي ؛ إذ لا يمكن لأي شخص أن يفعل له أكثر من أن يعد له بعبارات مناسبة خطة العمل التي سيكون عليه تحقيقها بداخله لكي يصل إلى الاستحواذ الفعلي للإعداد الذي لم يتلقاه إلا نظرياً .

وهنا يضيف الشيخ عبد الواحد معلومة لها قيمتها قائلاً : يجب ألا ننسى أن الإعداد

الرمزي ، الذي ليس سوى قاعدة ودعامة للإعداد الفعلي ، هو الإعداد الوحيد الذي يمكن منحه خارجياً ؛ وبذلك يمكن على الأقل المحافظة على استمراريته وتناقله حتى بواسطة أولئك الذين لا يفهمون لا معناه ولا مداه ؛ إذ يكفي أن تظل الرموز مصانة سليمة لتكون دائماً قادرة على إيقاظ كل المفاهيم التي تحتوي على جُمّاعها لدى الشخص القادر على استيعابها . وذلك هو ما يمثل السر الإعدادي الحقيقي ، الذي لا يمكن خيانته بحكم طبيعته إذ إنه يدافع عن نفسه ضد فضول العوام .

بمعنى أن هذا السر يمكن لكل مريد أن يتوغل في أعماقه وفقاً لمدى اتساع أفق فكره ، لكنه حتى وإن توصل إلى إدراكه بالكامل ، فلن يستطيع أبداً أن يوصل لأي مريد آخر كل الذي فهمه هو شخصياً ، فأكثر ما سيمكنه القيام به هو معاونته على التوصل إلى هذا الفهم إن كان مستعداً له .

وذلك لا يمنع من أن الأشكال المحسوسة المستخدمة لتناقل الإعداد الظاهري والرمزي ، لها قيمتها الذاتية كوسيلة تعليم بعيداً عن دورها الأساسي كدعامة وأداة موصّلة للتأثير الروحي (البركة) . إذ إنها تترجم الرموز الأساسية إلى حركات ، بأوسع معاني الكلمة ، وبذلك فهي تجعل المريد يعيش بصورة ما التعاليم التي تقدم له، وهي أنسب الطرق وأكثرها انتشاراً حتى يمكنه تشربها ، بما أن كل ظواهر الإنسان تترجم بالضرورة إلى وسائل مختلفة للنشاط الحيوي ، إلا أنه لا يجب التذرع بذلك كما يفعله العديد من الحداث لجعل الحياة نوعاً من المبدأ المطلق .

وإذا كان كل سياق الإعداد يمثل في مختلف مراحله تجاوباً ما ، سواء مع الحياة البشرية للفرد أو حتى مع مجمل الحياة الأرضية ، فذلك راجع إلى أن تطور الظاهرة الحيوية نفسها ، الخاصة أو العامة ، يتم وفقاً لتدابير مماثلة لتلك التي يجب على المريد أن يحققها بداخله ، لكي يمكنه أن يتحقق في الاتساع الكامل لكل القوى الكامنة في

كيانه . إنها دائماً وفي كل مكان تدابير موازية لمفهوم جُمّاعي واحد ، بحيث إنها متطابقة تماماً من حيث الأصل المبدئي ، وإن كانت جميعها مختلفة ومتنوعة إلى ما لا نهاية في تحققها ، فكلها ناجمة عن نموذج واحد ، فريد ، تدبير شامل خطته الإرادة العليا التي يشار إليها رمزاً بعبارة **المهندس الأكبر للكون** - على حد قول بعض الأشكال الإعدادية الغربية المعتمدة على رمز البناء ..

ويخرج الشيخ عبد الواحد مما تقدم بأن كل موجود يرمي - بوعي أم لا - إلى تحقيق ذلك التدبير بداخله بالوسائل التي تتفق وطبيعته الخاصة ، ويساهم بذلك في التحقيق العام لهذا النسق ، وفقاً للوظيفة التي يؤديها في مجمل الكون ، فهذا التحققُ ليس في واقع الأمر إلا تعميمٌ تحققه الشخصي ، وعند هذه النقطة المحددة من تطوره والتي يدرك فيها الفرد هذه الغاية تبدأ بالنسبة له عملية الإعداد الفعلية التي ستقوده عبر تدرجاتها ، ووفقاً لطريقة الشخص ، إلى ذلك التحقق الكامل الذي يتم في التطور العام المتجانس والمتدرج طبقياً لكل الإمكانيات المتضمنة في ذات هذا الكائن ، وليس في تطور منعزل لبعض الملكات الخاصة لديه . وبما أن النهاية هي بالضرورة واحدة لكل ما له نفس الأصل ، فإن الاختلافات لا تكمن إلا في الوسائل المستخدمة مع مراعاة حدود المهمة الخاصة المحددة بالنسبة له بطبيعته الفردية ، والتي أياً كانت تدرجاتها فيجب أن ينظر إليها على أنها عنصر ضروري من التدبير العام الكامل . وبطبيعة الحال ، فإن تنوع الطرق الخاصة يظل قائماً طالما أن مجال الإمكانيات الفردية لم يتم تخطيه .

وهكذا ، فإن التعاليم الإعدادية من حيث عموميتها ، تتضمن من ناحية التطبيقات تنوعاً لا نهائياً لنفس المبدأ التصعيدي ، إذ إن كل طرق التحقق ممكنة لا بالنسبة لكل فئة من الموجودات فحسب ، وإنما لكل موجود على حدة . وباشتمالها عليها جميعاً فهي تجمعها وتضمها في وحدة مطلقة للشريعة العامة . أي إنه إذا كانت مبادئ

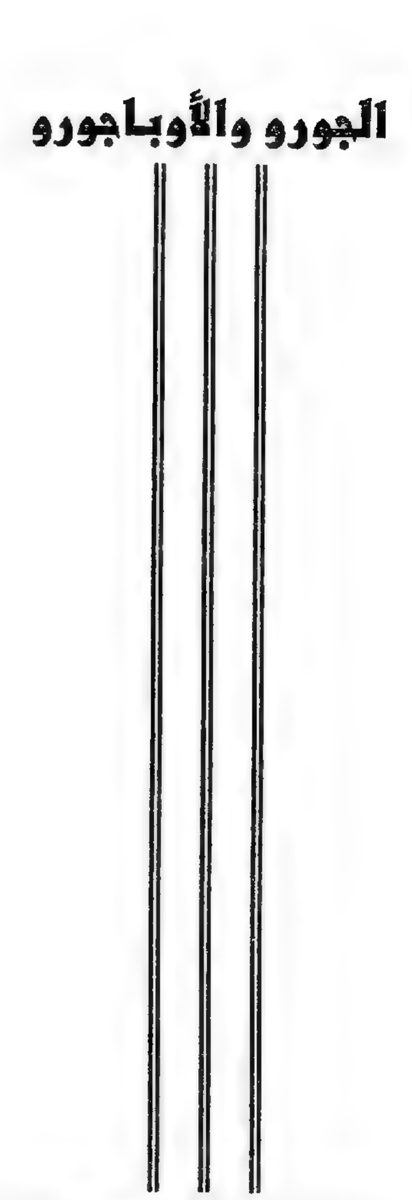
الإعداد ثابتة لا تتغيير ، فإن نوعياته يمكن بل ويجب أن تتغير بحيث تتأقلم مع الظروف المتعددة والنسبية للوجود الظاهر . وهي ظروف يؤدي تنوعها إلى أنه لا يمكن أن يتماثل شيئان في الكون بأسره . ومن هنا يمكن القول بأنه من المحال أن يوجد لشخصين مختلفين عمليتا إعداد متماثلتان ، حتى من الناحية الظاهرية والطقوسية ، وبالتالي ولا حتى من ناحية العمل الداخلي للمريد ؛ لأن وحدة المبدأ وثباته لا تتطلب تماثلية وجموداً ، الأمر الذي يصعب إنجازه في الواقع ولا يمثل إلا انعكاسهما المقلوب في أحط درجات الظاهرة .

فالحقيقة هي أن التعاليم الإعدادية تتضمن تطبيقاً يتأقلم مع التنوع اللانهائي للطبائع الفردية ، ومن هنا يتعارض مع التنميط الذي ينظر إليه التعليم الدنيوي على أنه **مثالي** والتعديلات المعنية قاصرة على مدى تمويل المعرفة الإعدادية إلى ظاهرية وعلى مدى تشرب المريد لها . وفي نطاق إمكانية مثل هذا التمويل فيجب أن يؤخذ في الاعتبار النسبيات والاحتمالات ، في حين أن ما يعبر عنه فهو مستقل عن عمومية جوهره المبدئي الذي يتضمن كل الإمكانيات في تزامن جُمّاعي فريد .

وينتهي هذا المقال بأن التعاليم الإعدادية الظاهرية والقابلة للتناقل في أشكال معينة ليست ولا يمكن أن تكون إلا عملية تحضير للفرد للحصول على المعرفة الإعدادية الحقيقية بفضل عمله الشخصي . أي إنه يمكن أن يوضح له الطريق الذي يسلكه ، وبرنامج العمل الذي يقوم به ، وإعداده لاتخاذ الوضع الذهني والفكري الضروري لكي يصل إلى فهم فعلي وليس إلى مجرد فهم نظري ، كما يمكن أن تتم مساعدته وإرشاده بمراقبة عمله بصورة دائمة ، ولا شيء أكثر من ذلك . فلا يمكن لأي فرد حتى وإن كان **معلماً** بأعلى معاني هذه الكلمة أن يقوم بالعمل المطلوب نيابة عنه ، فما يتعيّن على المريد أن يحصل عليه بجهده لا يمكن لأي شخص ولا لأي شيء من الخارج أن ينقله له ، وتلك هي خلاصة ما يقصد بالحصول الفعلي على السر

الإعدادي . ولكي يصل المريد إلى هذا المستوى يجب أن تكون التعاليم التي تلقاها مكونة بحيث تمكّنه من الانفتاح على كافة الإمكانيات غير المحدودة ، وأن تسمح له بأن تمتد مداركه إلى ما لا نهاية في كل الاتجاهات عرضاً وعمقاً في آن واحد ، بدلاً من غلقها في الحدود الضيقة لنظرية منهجية أو لعبارة كلامية أياً كانت مثلما تقوم بذلك كل وجهات النظر الدنيوية .

الجورو والأوباجورو



هذا المقال بعنوان : Guru et Upaguru

وارد في كتاب : Initiation et réalisation spirituelle

إذا كانت عبارة **الجورو** الهندية أو **المعلم** أو **الشيخ** من العبارات الشائعة أو التي أصبحت من المفردات الشائعة في مقالات الشيخ عبد الواحد يحيى ، فإن عبارة **الأوباجورو** أو المعلم المؤقت من العبارات التي يتناولها بالشرح لأول مرة في هذا المقال . والمقصود بعبارة **أوباجورو** هو كل كائن ، أياً كان ، يؤدي لقاؤه بالنسبة لشخص آخر إلى نقطة تحول أو انطلاق لتطور روحي . وبصفة عامة ليس من الضروري أن يكون هذا الكائن مدركاً للدور الذي يلعبه مصادفة ، فما ينطبق هنا على كائن إنسان يمكن أن ينطبق على شيء ما أو حتى على ظرف معين يؤدي حدوثه إلى نفس رد الفعل ، بمعنى أن أي شيء يمكنه – وفقاً للحالات – القيام بدور **السبب العارض** .

وواقع الأمر أن هذا السبب العارض ليس سبباً بمعنى الكلمة ، إذ إن السبب الحقيقي يوجد في نفس طبيعة الشخص الذي ينعكس عليه هذا الفعل ، بدليل أن نفس هذا السبب الواقع قد لا يكون له أي تأثير على شخص آخر .

ومن هذا المنطلق فإن الأوباجورو يمكنهم أن يكونوا متعددين في حياة الفرد وفي تطوره الروحي ؛ لأن كل واحد منهم ليس لديه أو لا يمثل إلا دوراً عارضاً ولا يمكنه أن يكون فعّال الأثر إلا في لحظة معينة ، بحيث إنه بعيداً عن هذه اللحظة المعينة لا يكون له أي أهمية لنفس الشخص .

أي أن عبارة أوباجورو تشير إلى الدور الثانوي الذي يمكن اعتباره كدور مساعد للجورو الحقيقي أو الأصلي بالنسبة للمريد ؛ لأن الجورو عليه استخدام كل الظروف

السانحة لتطور مريديه وفقاً للإمكانيات والاستعدادات الخاصة بكل واحد منهم . بل إن كان معلماً روحياً بأوسع معاني الكلمة ، فيمكنه اختلاق المناسبة أو الظاهرة – التي تؤدي إلى تقدم مريده – في اللحظة المطلوبة . أي إنه يمكن القول بأن الأوباجورو هم – بطريقة ما – **امتداد** للجورو كما أن الأدوات والوسائل المختلفة المستخدمة ليمارس الشخص أو ليزيد من فعله تعد امتدادات لنفسه . وذلك لا يقلل من الدور الذي يقوم به الجورو بل بالعكس إنه يجد الإمكانية ليتعامل بصورة أكمل وأكثر مواءمة لطبيعة كل مريد من مريديه – فالتنوع اللانهائي للظروف المحتملة تسمح دائماً بأن يوجد بها شيء ما يتفق وتنوع الطبائع البشرية .

ويوضح الشيخ عبد الواحد أن ما قاله بعاليه ينطبق على الحالة التي يمكن اعتبارها حالة طبيعية فيما يتعلق بالسياق الإعدادي ، أي الذي يتطلب الوجود الفعلي لمعلم إنساني . وقبل الانتقال إلى اعتبارات من نوع آخر ، والتي تنطبق على حالات فريدة بصورة أو بأخرى ، يمكن أن توجد في هذا المجال ، يوضح الشيخ ملاحظة أخرى هي : حينما تتم عملية الإعداد بواسطة شخص لا يمتلك الصفات المطلوبة في المعلم الروحي ، وإنما هو يقوم بها كمجرد ناقل للبركة المرتبطة بالطقس الذي يؤديه ، فإن مثل هذا الشخص "الناقل" يمكن تشبيهه بالأوباجورو ، ومن هنا تكون له أهمية خاصة وفريدة من نوعها بما أن تدخله هو الذي سمح فعلاً بالميلاد الثاني – وذلك حتى وإن ظل الإعداد نظرياً . وهذه الحالة هي الوحيدة التي يتعين على الأوباجورو أن يكون مدركاً فيها لدوره ولو لدرجة ما .

ويقوم الشيخ عبد الواحد بهذه الملاحظة للإشارة إلى بعض الحالات التي قد تتعلق بمنظمات إعدادية متدهورة ويمكن للناقل أن يكون جاهلاً بحقيقة ما ينقله أو بفاعليتها بالنسبة للطقوس ، إلا أن ذلك لا يمنع فاعليتها إذا ما تمت بانتظام وبالشروط المطلوبة – كما سبقت الإشارة إلى ذلك مراراً ، ومن البديهي أنه في حالة عدم وجود جورو

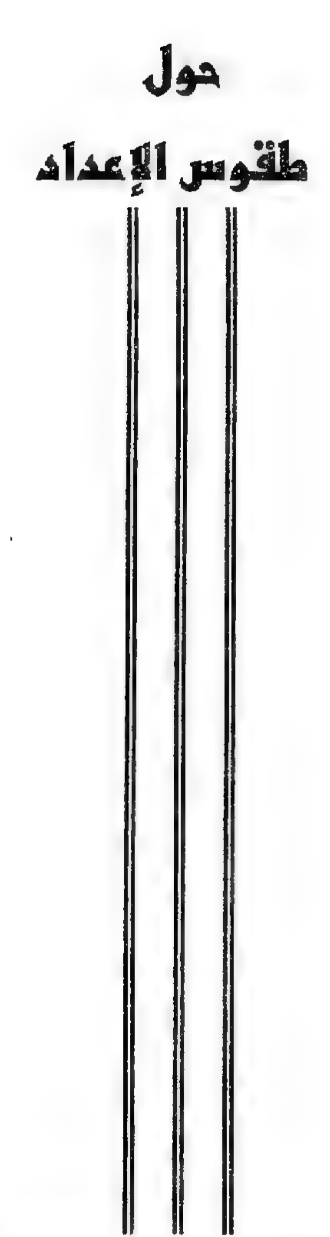
حقيقة فإن الإعداد الذي تم تلقيه بهذا الأسلوب يمكن ألا يتحول أبداً إلى إعداد فعلي إلا في بعض الحالات النادرة . أي أنه من الناحية النظرية لا توجد استحالات مطلقة .

أما فيما يتعلق بالجورو الإنساني نفسه ، فيوضح الشيخ عبد الواحد يحيى أنه ليس في واقع الأمر سوى التمثيل التخارجي أو المادي **للجورو الداخلي** ، أو **للواعظ** الداخلي . وتكمن أهمية الجورو في أنه طالما لم يصل المريد إلى درجة معينة من التطور الروحي فهو غير قادر على الدخول مباشرة في اتصال مع واعظه الداخلي . فأن يكون هناك جورو إنساني أم لا ، فإن الجورو الداخلي ، أو الواعظ موجود دائماً في جميع الحالات بما أنه جزء لا يتجزأ من الذات .

ويوضح الشيخ هنا أنه لابد من فهم وجهة النظر هذه تماماً إذا ما أراد المرء إدراك المعاني الإعدادية وحقائقها بصورة كاملة ، وفي هذه النقطة لا توجد استثناءات مثل تلك التي أشار إليها آنفاً ، وإنما نوعيات مختلفة وفقاً لتأثير فعل الجورو الداخلي .

فالأوباجورو مثله مثل الجورو الإنساني ، وإن كان بدرجة أقل ، لكنه ظاهرة جزئية إن أمكن القول ؛ أي أنه الشكل الذي يكتسيه الجورو ليتصل بالفرد الذي لم يستطع الاتصال به مباشرة ؛ لأن الاتصال لم يكن من السهل أن يتم بدون هذه الدعامات الخارجية .. والحقيقة الفردية للكائن التي تقوم بدور الأوباجورو لا تتأثر ولا تقوّض ولا تتحطم عند القيام بهذه الظاهرة ..

حول
طقوس الإعداد



هذا المقال بعنوان : **Des rites initiatiques**

وارد في كتاب : **Aperçus sur l'initiation**

لقد تناول الشيخ عبد الواحد يحيى موضوع الطقوس الإعدادية لمريد التصوف في العديد من المقالات ؛ وذلك لأنها تمثل العنصر الأساسي لنقل التأثير الروحى والانتماء إلى السلسلة الصوفية ، حتى إنه يمكن القول أن عملية الإعداد لا يمكن أن تتم بأي صورة من الصور بدون الطقوس . لذلك نراه يسهب في عدد مرات تناول هذا الموضوع لتحديد بعض النقاط الهامة . وإن كان لا يزمع تناول الطقوس كلها بشكل عام ، أو بيان السبب الذي أدى إلى وجودها ، أو دورها ، أو مختلف الأنواع التي تنقسم إليها ، فذلك قد يتطلب مجلداً بأسره .

ومن المهم ملاحظة أن وجود الطقوس يمثل طابعاً مشتركاً لكل المؤسسات التراثية أيا كان نوعها ، سواء أكانت ظاهرية أم باطنية ، وذلك بأوسع معاني الكلمة . وهذا الطابع نتيجة للعنصر **غير البشرى** المتضمن أساساً في مثل هذه المؤسسات ، إذ إن الطقوس تهدف دوماً إلى وضع الإنسان في علاقة – مباشرة أم غير مباشرة – مع شئ يتعدى فرديته وينتمي إلى حالات أخرى من الوجود . ومن الواضح من ناحية أخرى أنه ليس من الضروري أن تكون الصلةُ المقامةُ بهذه الطريقة واعيةً لتكون حقيقية ، لأنها عادة ما تتم بواسطة بعض الحالات الرهنية للفرد ، وهي حالات أصبح من الصعب على معظم الناس حالياً أن ينقلوا إدراكهم إلى مركزها . وأياً كان الأمر ، سواء أكان الفعل ظاهراً أم لا ، سواء أكان فورياً أم مؤجلاً ، فإن الطقس دائماً ما يحمل فاعليته في حد ذاته ، شريطة أن يتم وفقاً للشروط التراثية المتوارثة التي تؤكد صلاحيته ، والتي بدونها فلن يصبح إلاّ شكلاً خارجياً ومحاكاة لا جدوى لها . وهذه الفعالية لا تتسم بأية **غرابة أو سحر** ، كما قد يحاول البعض الإقلال من قيمتها ؛ **لأنها**

ناجمة بكل بساطة عن القوانين المحددة بوضوح والتي تتحرك المؤثرات الروحية وفقاً لها ، وهي قوانين لا تعد التقنيات الطقوسية إلاّ تطبيقها وتشغيلها .

وهذا الاعتبار للفاعلية المتضمنة في الطقوس والقائمة على قوانين لا تترك أي مكان للخيال أو للعشوائية ، مشتركة في كل الحالات بلا استثناء . وهذا ينطبق على الطقوس الظاهرية وعلى الطقوس الإعدادية - ويدخل في المجموعة الأولى الطقوس الناجمة عن أشكال تراثية غير دينية وكذلك الطقوس الدينية . وهنا يؤكد الشيخ على ما سبق وأكده في العديد من المقالات ، وضرورة فهم أن هذه الفاعلية للطقس مستقلة تماماً عن قيمة الفرد الذي يؤدي هذا الطقس . فالأداء وحده هنا هو المهم وليس الفرد . أي بعبارة أخرى ، أن الشرط الضروري والكافي هو أن يكون المريد قد تلقى بشكل منتظم حق إتمام هذا الطقس . ومن غير المهم أن يدرك معناه حقاً ، بل حتى إذا لم يؤمن بفاعليته فذلك لن يمنع الطقس من أن يكون صالحاً إذا ما تمت مراعاة كل القواعد الموصوفة .

ثم ينتقل الشيخ عبد الواحد إلى ما يتعلق بالإعداد موضحاً بهذا الصدد كيف أن طابعه الطقسي يبرز أحد أهم الاختلافات التي تفرقه عن الزهد ، رغم ما قد يبدو فيه من طقوس أحياناً ، إلا أنها ليست في حقيقة الأمر سوى طقوس دينية . أما الإعداد فلا يمكن إتمامه بلا طقوس معينة ومناسبة لأن الإعداد قائم على قوانين علمية ثابتة وعلى قواعد تقنية صارمة . ولا يكف الشيخ عن تكرار هذه المعلومة كلما سنحت له الفرصة وذلك لاستبعاد أي سوء فهم حول حقيقة طبيعة الطقس وارتباطه الشديد بعملية الإعداد .

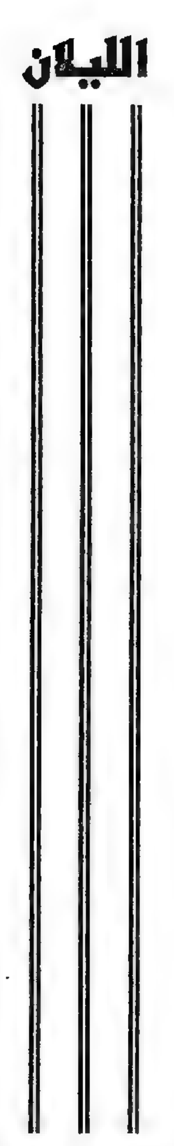
أما فيما يتعلق بما يميّز الطقوس الإعدادية عن الطقوس الظاهرية ، فيقول باقتضاب : إن الأولى تخص فئة من الصفوة التي تمتلك الصفات اللازمة ، بينما الأخرى فهي عامة وتخص جميع أعضاء أي وسط احتماعي معين بلا تمييز . ومهما تشابهت شكلاً أحياناً

فإن غايتها تختلف في الواقع . فالطقوس الظاهرية لا تهدف إلى فتح بعض إمكانيات المعرفة ؛ لأن الجميع ليسوا مؤهلين لذلك ، ومن ناحية أخرى من المهم ملاحظة أنه مهما كانت هي أيضاً تيتهل لتدخل عنصراً في مستوى فوق الفرد ، فإن فعلها لا يتعدى أبداً مجال الفردية . وهو ما يبدو بوضوح في حالة الطقوس الدينية ، والتي يمكن أن نستشهد بها لأنها الطقوس الظاهرية الوحيدة التي ما زال الغرب يعرفها حالياً : إن كل الديانات تهدف إلى تأكيد **السعادة الأبدية** لأتباعها ، وهي غاية مرتبطة بمستوى الفرد ، أما **الخلاص** فهو الهدف الأخير والأسمى لكل عملية الإعداد .

ومن هنا ينتقل إلى نقطة رئيسية أخرى هي : أن الإعداد بالنسبة للفرد الذي حصل عليه عبارة عن اكتساب دائم ، فهو عبارة عن حالة يصل إليها ولا يمكن لأى شيء أن يسلبها منه . وذلك ينطبق فحسب على تدرجات الإعداد وليس على الوظائف التي قد تسند إلى المريد وقتياً ، ولا يمكن الخلط بينهما فالأولى داخلية بحتة بينما ترتبط الثانية بالنشاط الخارجي للمريد ، فطقوس الإعداد تضفي على المريد طابعاً نهائياً لا يمحى .

ثم يتناول الشيخ عبد الواحد موضوع نوعية العملية الإعدادية ، فما أن يحصل عليها المريد تصبح من صفاته ، أي أنها غير مرتبطة بكونه عضواً عاملاً في منظمة أو أخرى . فما أن يتم الانتماء إلى منظمة تراثية متوارثة الأصل لا يمكن لأي شيء أن يقطعه وتبقى مع المريد حتى وإن لم يعد له أي علاقة ظاهرة مع هذه المنظمة . وهو ما يوضح مدى اختلاف المنظمات الإعدادية عن بقية الجمعيات الدنيوية العامة ، التي ما أن ينسحب منها العضو أو يرفت منها حتى تنقطع صلته بها تماماً . وعلى العكس من ذلك فإن الصلة التي تمت عن طريق الإعداد ليست تابعة أو خاضعة لأي شيء .

الليلان



هذا المقال بعنوان : Les deux nuits

وارد في كتاب : Initiation et réalisation spirituelle

لا يتناول الشيخ عبد الواحد يحيى في هذا المقال ما يطلق عليه المتصوفة **ليل الحواس وليل الروح** .. كما أنه لا يتناول تلك الإشارة الرمزية إلى **الليالي الثلاثة** التي ترمز إلى حالات الوفاة الثلاث وحالات الميلاد الثلاثة التي تشير تباعاً إلى ما يتعلق بالإنسان ومجالاته الثلاثة الجسدية والنفسية والروحية ؛ لأن هذا الرمز ، الذي يمكن تطبيقه على الدرجات المتتالية للإعداد ، يعني أن كل تغيير حال يتم من خلال مرحلة من **الإظلام** أو **التزميل** . وهو ما يؤدي إلى إمكانية النظر إلى **الليل** وفقاً لعديد من المعاني المتدرجة مثل نفس حالات الكائن . لكنه اكتفى بتناول تحديد رمز الظلمات في معناها التراثي العام ، الذي يُعرف بمعنييه المتقابلين : إحداهما علوي والآخر سفلي ، وطبيعة العلاقة المتشابهة القائمة بين هذين المعنيين والتي تسمح بحل تناقضهما الشكلي .

ففي معناها العلوي تمثل الظلمات غير المتجلي ، بينما معناها السفلي فيمثل العماء – أي حالة اللاتمييز التي هي نقطة انطلاق التجلي ، سواء في مجمله أم بالنسبة لكل حالة من حالاته . وهنا تبدو مسألة تطبيق التشابه بالمعنى المقلوب ؛ لأن عدم التمييز ، الذي يمكن تسميته **المادي** بلغة الغرب ، هو بمثابة انعكاس لعدم التمييز المبدئي لما هو غير ظاهر : فما هو أعلى نقطة ينعكس في أدنى نقطة . وهو أشبه ما يكون بطرف المثلثان المتقابلان في رمز **خاتم سليمان** . وعندما ينطبق عدم التمييز هذا على مجمل التجلي العام فهو ليس إلا حالة الكمون الصافية التي ليست سوى صورة منعكسة ومقلوبة للحالة المبدئية للإمكانيات غير الظاهرة . وهذا التمييز في غاية الأهمية ؛ لأن الخلط بين الإمكانية والكمون يؤدي إلى العديد من الأخطاء .

ومن ناحية أخرى ، عندما يتعين الأمر بالحالة الأصلية لعالم ما أو لإحـدى حـالات الوجود ، فلا يمكن النظر إلى عدم التمييز الكموني إلا بمعنى نسبي **ومحدد** بسبب بعض أوجه الشبه بين سياق تطور الإظهار العام وسياق كل جزء من أجزائـه المتتاليـة : وهـو تشـابه يوجـد في قوانـين الـدورات الزمانيـة . وهـذا الـذي يمكـن تطبيقـه علـى كافـة المستويات - في حالة كائن معين مثلما في مجـال وجـود متفـاوت المـدة ، ينطبـق علـى تعددية المعنى التدرجي ؛ لأن هذه المعاني لا يمكن إلا أن تكون نسبية بحكم تعددها .

ويخرج الشيخ عبد الواحد مما تقدم بأن الظلمات تشتمل على معنيين علوي وسفلي أو سالب وموجب ، (وهو ما يشير إليه التصوف الإسلامي بعبارة **الإنسان الكامل**)، وأن المعنى السفلي للظلمات من المجال الكوني بينما معناها العلـوي فهـو مـن المجـال الغيبي البحت . والعلاقة بينهما تسمح بإمكانية النظر إلى أصـل وتطـور التجلـي بمعنـى تصاعـدي وبمعنى تنـازلي في آن واحـد ؛ لأن التجلـي بانتقالـه تدريجيـاً مـن القـوة إلى الفـعل - وهو ما يمكن وصفه بسياق تصاعدي ، ينجم في الواقع من القطبين المكملـين للوجود : أي من القطب السالب والقطب الموجب . كما يمكن وصف ابتعاد التجلـي تدريجياً عن القطب الموجب بأنه سياق تنازلي . وهذا التصور يحتوي ضمنـاً علـى حـل العديد من المتناقضات الشكلية ، خاصة فيمـا يتعلـق بـالدورات الكونيـة التـي ينظمهـا تضافر الاتجاهات التي تـوازي هـاتين الحركـتين المتعـارضتين ، واللتـين همـا في الواقـع متكاملتين . وإن كانت التطورات التي تنجم عن ذلك تخرج عن إطـار هـذا الموضـوع إلا أن ما يؤكد عليه الشيخ هنا هو ضرورة إدراك عدم وجود تناقض بين نقطـة البدايـة أو الحالة الأصلية للتجلي في الظلمـات بمعناهـا السـفلي - مـن ناحيـة - وبـين التعـاليم التراثية المتعلقة بروحانية **الحالة الأولية** من ناحية أخرى ؛ لأن الاثنين لا يتعلقـان بنفـس وجهة النظر وإنما بوجهتي النظر المتكاملتين المشار إليهما .

ولقد أوضح الشيخ عبد الواحد أن المعنى السفلي للظلمات أشبه بانعكـاس لمعناهـا العلوي ، ثم يضيف رؤية أخرى مؤداها أنه يبدو أيضاً وكأنه **مقلوب** الوجـه الآخـر أو

كأنهما وجهان لشيء واحد . إن وجهة النظر القائلة بالانعكاس خاصة بالتجلي وبكل كائن في مجال التجلي ، أما من ناحية المبدأ ، حيث أصل ونهاية كل شيء فيلتقيا ويتحدا ، فلا يعد الأمر يتعلق بانعكاس بما أنه في واقع الأمر لا يوجد سوى شيء واحد ، وأن نقطة بداية التجلي ونهاية مطافه توجد في المجال غير المتجلي . أي إن من وجهة نظر المبدأ في حد ذاته لا يمكن تمييز ملمحي هذا الشيء الفريد بما أن هذا التمييز غير صالح إلا من حيث التجلي . لكن إذا نظر إلى الأصل في علاقته بالتجلي فيمكن عندئذ تمييز الوجهين المرادفين لخروج غير المتجلي والعودة إلى غير المتجلي . وبما أن العودة إلى غير المتجلي هي نهاية مطاف المتجلي فيمكن القول أنه عندما يُرى من هذا الجانب فإن غير المتجلي يبدو فعلاً كظلمات المعنى العلوي ، بينما التطلع إليه من ناحية انطلاق التجلي فإنه يبدو على العكس من ذلك كظلمات المعنى السفلي . ووفقاً للاتجاه الذي يتم فيه حركة أحدهما تجاه الآخر يمكن القول بأن الجانب العلوي متجه ناحية الأصل بينما الجانب السفلي متجه ناحية التجلي ..

وقد يبدو هذا الكلام أكثر وضوحاً إذا ما تم تطبيقه على داخل نفس عملية التجلي في الانتقال من حالة إلى أخرى : فهذا الانتقال في حد ذاته يعد نقطة فريدة ، لكنه يمكن النظر إليه من ناحيتي الحالتين اللتين يوجد بينهما ويمثل حدهما المشترك . فهذا الانتقال بمثابة موت لإحدى الحالتين بينما يعد ميلاداً بالنسبة للحالة الأخرى . إلا أن هذا الموت وهذا الميلاد يلتقيا في الواقع والتمييز بينهما غير قائم إلا بالنسبة للحالتين . والشبه شديد الوضوح فيما يتعلق بالتجلي الكامل والأصل ، أو بمعنى أدق الانتقال من أحدهما إلى الآخر .. وكأن الميلاد في التجلي بمثابة موت بالنسبة للأصل . والعكس صحيح فالميلاد في التجلي بمثابة موت في الأصل .

ثم ينتقل الشيخ عبد الواحد لتطبيق ما تقدم على الإنسان ، متسائلاً عما يوازي الليلين اللذين تنقضي بينهما كل ظاهرة التجلي ؟ فيرى أنه فيما يتعلق بالظلمات العلوية فلا توجد أية صعوبة . فإذا كان الأمر يتعلق بكائن بصفة خاصة أو

بمجمل الكائنات فلا يمكن للظلمات إلا أن تشير إلى العودة إلى غير المتجلي . وهذا المعنى – بحكم طابعه الغيبي البحت – يظل ثابتاً في كافة التطبيقات التي يمكن عملها بهذا الرمز . وعلى العكس من ذلك ، ففيما يتعلق بالظلمات السفلى ، فمن الواضح أنه لا يمكن تأملها هنا إلا بمعناها النسبي لأن نقطة انطلاق التجلي البشري لا تتفق ونقطة انطلاق التجلي العام لكنها تحتل مستوى محدد بداخلها . وما يمكنه أن يبدو عماءً أو كموناً ليس كذلك بصورة نسبية ، إذ يمتلك بالفعل درجة معينة من الاختلاف **والتوصيف** . فهو لم يعد **المادة الأولى** وإنما نوع من **المادة الثانية** التي تلعب دوراً مماثلاً لمستوى الوجود المعني . ومن البديهي أن هذه الملاحظات لا تنطبق على حالة الفرد الواحد فحسب وإنما على عالم بأسره أيضاً .

وينجم عن ذلك أنه فيما يتعلق بالظلمات السفلى للإنسان فلا يمكن تطبيق إلا صورة الانعكاس بالنسبة للظلمات العليا ، مع استبعاد صورة الوجهين أو الجانبين ؛ إذ أن أي مستوى وجود يمكن أن يؤخذ على أنه مستوى انعكاس فهو لا يكتسب شيء من الواقع إلا لانعكاس المبدأ فيه . وإذا انتقلنا إلى الوجه الآخر من الظلمات السفلى فلن نكون في مجال غير المتجلي وإنما فقط في حالة ما **قبل البشرية** والتي ليست سوى حالة أخرى من حالات التجلي . فهنا نحن بصدد الانتقال من حالة إلى أخرى : فمن ناحية نرى الميلاد في الحالة البشرية ، ومن الناحية الأخرى الوفاة في الحالة **قبل البشرية** ، أي أنها الناحية التي ننظر منها فتبدو كنقطة وصول إلى حالة أو نقطة مغادره من حالة .

ثم ينتقل الشيخ إلى الإنسان بوضعه الراهن بكامل هيئته ، وبكل الإمكانيات التي يحملها بداخله ، ومن بينهما إمكانية الاتصال مباشرة بالمجال غير المتجلي ، الذي هو مرتبط به أو يلامسه بالجزء العلوي الذي يحمله ، ومع أن هذا الجزء ليس بشرياً بمعنى الكلمة إلا أنه هو الذي يجعله يوجد كإنسان بما أن هذا الجزء هو مركز فرديته . أما في حالة الإنسان العادي فإن هذا الاتصال بالمجال غير المتجلي يبدو في حالة سُبات عميق .

وهذه ليست ميزة خاصة بالكائن البشري ، فأي حالة من حالات التجلي يوجد بها نفس إمكانية العودة المباشرة إلى غير المتجلي دون الانتقال من خلال حالات تجلي أخرى ، لأن الوجود في أي حالة من الحالات غير ممكن إلا بحكم وجود الذات العليا في مركز هذه الحالة ، إذ دونها لتلاشى كالعدم . لذلك يرى الشيخ عبد الواحد أنه من حيث المبدأ يمكن اتخاذ أي حالة كنقطة انطلاق أو كدعامة للتحقق الروحي ، إذ أن كل الحالات في المجال الغيبي تتضمن نفس الافتراضات .

وما أن تنظر من حيث تكوين الكائن البشري ستبدو الظلمات السفلى من نوعية هذا الكائن وليس من نوعية لحظة أخرى من لحظات وجوده ، وإن كان الوضعان يلتقيان إلى حد ما لأن الأمر متعلق بنقطة انطلاق تطور الفرد ، وهو تطور في مختلف مراحل حالاته . ومن ناحية أخرى ما يمكن أن يطلق عليه كمون نسبي سيتم التطور الكامل للتجلي الفردي من خلاله . وبذلك لا يمكن للظلمات السفلى إلا أن تكون أكثر الأجزاء فظاظة في الشخصية البشرية ، وإن كانت هذه الشخصية برمتها توجد بها وكأنها مغلقة كالجنين . أو بعبارة أخرى إنها بمثابة النوعية الجسدية ذاتها ، ولا غرابة في أن يكون الجسد هو الذي يوازي انعكاس ما هو غير متجلي في الإنسان ؛ لأن هنا أيضاً اعتبار المعنى المقلوب للتشابه يسمح بحل كل الصعوبات الشكلية : فالنقطة الأعلى لها بالضرورة انعكاسها في النقطة السفلى . أو أن خواص المجال الروحي تجد تعبيرها **بالمقلوب** أو سلباً في أكثر الأشياء جسدية .

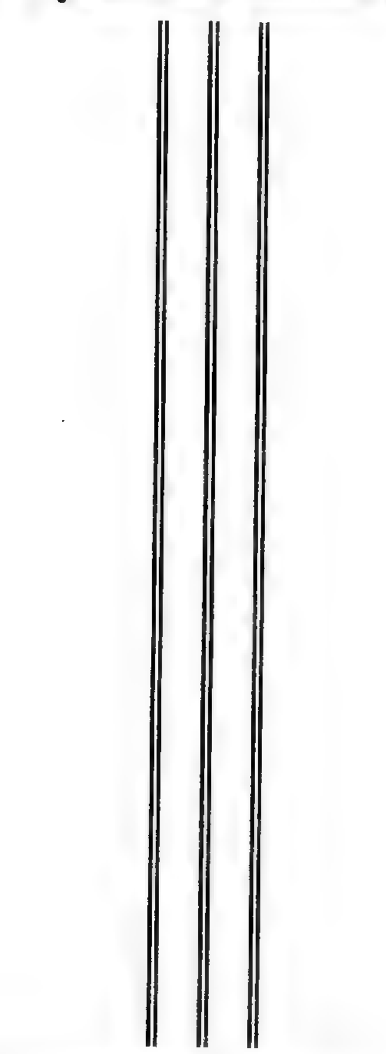
ومن منطلق نفس التشابه يرى الشيخ عبد الواحد أن حالة اليقظة ، التي يوجد فيها الوعي الفردي متمركزاً في النوعية الجسدية ، هي روحياً حالة سُبات وبالعكس . وهذا المثال الأخير يسمح بتصور كيف يمكن لما هو جسدي وما هو روحي أن يكونا بالنسبة لبعضهما بعضاً بمثابة **ليل** - وإن كان من العبث تصورهما كقطبين للكائن لأن الجسد في الواقع ليس المادة الأولى وإنما مجرد **بديل** لها في حالة معينة ، بينما الروح لا تكف عن أن تكون أصل عام ولا توضع أبداً في المستوى النسبي .

أما فيما يتعلق بالتحقق ، فإن أهم ما يؤخذ في الاعتبار من هذه التأملات هو أنه إذا ما كان على التحقق أن يتم بدأ من الحالة البشرية فالجسد نفسه هو الذي سيكون الدعامة أو نقطة الانطلاق - وذلك على عكس ما يتصوره الغرب - كما يقول الشيخ - من أن الجسد ليس إلا حائلاً أو يتناولونه ككم مهمل . وتطبيق هذا الكلام على الدور الذي يلعبه عنصر من المستوى الجسدي في كافة الطقوس كوسيلة مكملة أو مساعدة للتحقيق شديد الوضوح .

وينهي الشيخ عبد الواحد مقاله هذا موضحاً أن هناك الكثير من الإمكانيات التي يمكن الخروج بها من هذه التأملات شريطة ألا يُنظر للجسد كما يفعل الغربيون على أنه مجرد آلة وفقاً لنظرياتهم **الفزيوكيماوية** . ففي التراث الإسلامي مثلاً يرمز إلى **الليلين** اللذين تناولهما هذا المقال بليلة القدر وليلة المعراج وهو ما يشير إلى حركة مزدوجة إحداهما متنازلة والثانية متصاعدة : والمتصاعدة هي معراج النبي ﷺ ، أي أنها عودة إلى الأصل من خلال **السماوات** المختلفة التي هي حالات الكائن العليا . أما المتنازلة فهي الليلة التي تم فيها نزول القرآن ، وهذه الليلة ، وفقاً لتعليق محيي الدين ابن عربي ، تماثل جسد الرسول نفسه ﷺ . والملاحظ هنا أن **التنزيل** لم يتم في العقل ولكن في جسد الشخص **المرسل** للتعبير عن الأصل ..

الحكمة الفطرية

والحكمة المكتسبة



هذا المقال بعنوان : **Sagesse innée et sagesse acquise**

وارد في كتاب : **Initiation et réalisation spirituelle**

كان كونفوشيوس يعلم أتباعه أنه يوجد نوعان من الحكماء ، أحدهما فطري ، بينما الفريق الآخر قد اكتسبها بمجهوداته الشخصية . وكان كونفوشيوس يعد نفسه من ذلك النوع الأخير ، الذي جاهد ليصل إلى الحكمة . ويتخذ الشيخ عبد الواحد يحيى هذه المقولة مدخلاً ليتناول منه موضوعاً من أهم الموضوعات التي تناولها ، خاصة وأن **الحكيم** الذي يتحدث عنه كونفوشيوس يمثل أعلى مراحل التدرج الكونفوشي ، ويمثل في نفس الوقت أول مرحلة في التدرج التاوي الواقع إلى حد ما عند ملتقى مجالي الظاهر والباطن .

ويتساءل الشيخ عبد الواحد إن كان كونفوشيوس بحديثه عن الحكيم بالفطرة لا يشير إلى الإنسان الذي يمتلك كل الصفات المطلوبة للوصول بلا أي تحضير آخر إلى التدرج الصوفي ، وبالتالي فهو ليس بحاجة إلى الاجتهاد ليرتقي سلم التدرج الخارجي بالدراسات الطويلة المضنية . ويرى أن ذلك التفسير هو الأرجح وأن هذا المعنى مشروع أكثر من غيره على الأقل لاعترافه ضمناً بأن هناك أفراد مهيئون قدرياً أو مصيرياً بإمكانياتهم الذاتية للانتقال مباشرة عبر مجال الظاهر الذي أثر كونفوشيوس ألا يغادره . وإن كان هنا يتساءل الشيخ عما إذا لم يكن تخطي الحدود المتضمنة لوجهة نظر كونفوشيوس ، لا يعني أن للحكمة الفطرية معنى أكثر اتساعاً وأكثر عمقاً ، يمكن للمعنى الذي ذكره للتو أن يمثل حالة خاصة .

ومن السهل فهم معنى طرح هذا السؤال لأن كل معرفة فعلية تمثل مكسباً دائماً حصل عليه الفرد ولا رجعة في ذلك ، وأنه ليس بوسع أي شئ أن يؤدي إلى فقدانه

وبالتالي ، إذا ما كان فرد ما قد وصل إلى درجة معينة من التحقق في حالة وجود عالم الأمر ، فلابد له من أن يحضر معه بالضرورة في هذا الوجود ما اكتسبه من قبل ، وهو ما سيبدو "فطرياً" في هذه الحالة الجديدة . ومن البديهي أن الأمر هنا يتعلق بحالة تحقق ظلت غير مكتملة ، وإلا لما كان الانتقال في حالة أخرى يمثل أي معنى مقبول ، وأنه في حالة انتقال الكائن إلى الحالة البشرية ، وهي الحالة التي تخصنا تحديداً هنا ، فإن هذا التحقق لم يصل بعد إلى تخطي ظروف الوجود الفردي ، لكن يمكن أن يمتد منذ أكثر الدرجات البدائية إلى أكثر النقاط قرباً للدرجة التي تماثل كمال هذه الحالة في الحالة البشرية ويوضح الشيخ عبد الواحد اختياره لعبارة **أكثر النقاط قرباً** ، لأنه إذا كان اكتمال الحالة الفردية قد تم لما تعيّن على الكائن أن يمر بحالة فردية أخرى .

بل يمكن ملاحظة أنه في الحالة القديمة الأولية فإن كل الكائنات التي كانت تولد كبشر كانت بالضرورة في هذه الحالة الأخيرة ، بما أنهم كانوا يمتلكون كمال فرديتهم بصورة طبيعية وتلقائية دون بذل أي جهد للوصول إليها . وهو ما يتضمن أنهم كانوا على وشك الوصول إلى مثل هذه الدرجة قبل أن يولدوا في الحالة البشرية . أي أنهم كانوا حكماء بالفعل منذ المولد - وذلك ليس بالمعنى الضيق الذي يحدده كونفوشيوس وإنما بأوسع المعاني التي يمكن لهذه الكلمة أن تعبر عنها.

وقبل أن يواصل الشيخ عبد الواحد تفسيره لظاهرة الحكمة الفطرية والحكمة المكتسبة ، يشير إلى أن ما تم اكتسابه في حالات أخرى غير الحالة البشرية ، ليس له ولا يمكن أن يكون له علاقة بمفهوم **إعادة التجسد** . فبخلاف الأسباب الخاصة بالمجال الغيبي التي تعترض على ذلك تماماً وبشكل مطلق ، فهذا قد يبدو من العبث في حالة البشر الأوائل . وأهم ما ينبغي ملاحظته أنه عندما يتحدث الشيخ عبد الواحد عن الحالة البشرية فلا يجب تصور أن هذه الحالة السابقة للحالة البشرية تتضمن واقعياً وحرفياً أي تتالي يمكن تشبيهه بالتتالي الزماني الذي توجد فيه في الحالة البشرية نفسها ، وإنما يقصد بها التسلسل السلبي لمختلف الحالات التي يمر بها الكائن . إذ لا

يمكن وصفها في هذا التتالي إلاّ رمزياً ، وإلا لكان من الصعب تناولها بلغة بشرية . وبذلك يمكن التحدث عن كائن قد وصل إلى درجة معينة من التحقق قبل أن يولد في حالته البشرية . وهو ما يفسر أن يولد الفرد حاملاً درجة هذا التحقق في العالم الإنساني ، وهي درجة قد تصل من الحكيم الكونفوشي إلى الإنسان الكامل .

ولا يجب تصور أنه من الممكن ، في الظروف الحالية للعالم الأرضي ، لهذه الحكمة النظرية أن تظهر تلقائياً مثلما كان يحدث ذلك في العصر القديم ، إذ يجب الأخذ في الاعتبار بالعقبات التي يفرضها المناخ الحالي . فمثل هذا الشخص عليه أن يلجأ إلى الوسائل الموجودة لتخطي هذه العقبات ، أي أنه غير معفي من ضرورة الانتماء إلى سلسلة تراثية صوفية وإلا سيظل – طالما هو في حالته البشرية – مجرد ما كان عليه قبل الدخول فيها ، وكأنه غاص في سُبات روحي لا يسمح له بالذهاب إلى أبعد من ذلك في طريق التحقق الذاتي . وقد يصل إلى أن تبدو عليه ظاهرياً حالة الحكمة المكتسبة دون أن ينميها تدريجياً إذ إنها على الحافة العليا للمجال الظاهر أما لكي يتخطى هذا المستوى فإن تلقي الإعداد يمثل شرطاً أساسياً . وهذا الشخص يمكنه عندئذ أن يمر ظاهرياً بنفس تدرجات المريد الذي بدأ من حالة الإنسان العادي إلاّ أن الواقع سيختلف : إذ لن يكون الإعداد نظرياً كالمعتاد ثم يتحول إلى فعلي ، وإنما سيبدأ فعلياً وسيتعرف على هذه الدرجات كنوع من الذكرى التي يحملها .

وهذا الشخص أشبه بمن يمتلك معرفة نظرية لبعض الحقائق المذهبية لكنه غير قادر على التعبير عنها لعدم امتلاكه العبارات المناسبة ، وما أن يسمعها حتى يتعرف عليها ويدرك معناها دون القيام بأي جهد لفهمها ، بل قد تبدو له نفس الرموز والطقوس وكأنه يحملها بصورة لا زمانية ، وذلك لأنه يحمل كل هذه الأمور والمعارف لأنها مكتسبة خارج حالته البشرية التي هي وحدها مرتبط بالزمن .

وينتقل الشيخ عبد الواحد إلى نقطة أخرى هي أن مثل هذا الشخص ليس بحاجة إلى

معلم خارجي وبشري بما أن الواعظ الداخلي يعمل فيه منذ البداية - مع مراعاة أن مثل هذه الحالة تعد من الحالات الفريدة في عصر تسير فيه الإنسانية في الخط المنحدر لدورتها ، ويمكن أن نرى في مثل هذا الشخص ما يشبه آثار الحالة القديمة ، وأولئك الذين احتازوا الطريق من قبل ، وإنما هي آثار قد تـوارت معالمها ، ومن يمتلك هذه الصفة لا يمكنه تطويرها بصورة مستقلة عن الظروف الطارئة . إلا أن دور هذه الظروف يكون هنا في أضيق نطاق بما أن كل المطلوب هو أن تتم عملية الاتصال أو **التوصيل** بالسلسلة .

وأخطر ما في مثل هذه الحالات الفريدة أن يتصور البعض بسهولة أنها تمثل حالتهم وذلك لمجرد ميلهم الطبيعي للبحث عن الإعداد ، والذي عادة ما ينم عن استعدادهم الدخول في هذا الطريق وليس أنهم قد احتازوه جزئياً في حالة أخرى ، وذلك لا يعني أبداً أنهم ليسوا في حاجة إلى معلم روحي يقودهم إلى الإعداد الفعلي كما لا يعفيهم من الجهد الشخصي المطلوب . وندرة هذه الحالة تدفع إلى القول بأن احتمالها قائم لكنه يمثل أقلية . ومن يمتلكون مثل هذه الإمكانية سيتعرفون عليها دائماً في الوقت المناسب بصورة مؤكدة لا ريب فيها .

الفقر



هذا المقال بعنوان : El - Faqru

وارد في كتاب : Aperçus sur l'ésoterisme islamique et le Taoïsme

أفرد الشيخ عبد الواحد يحيى العديد من المقالات ليشرح من خلالها بعض أهم المفردات في التصوف الإسلامي ، محاولاً إيجاد بعض الروابط أو العلاقات بينها وبين ما هو وارد في موروثات الحضارة الشرقية القديمة الأخرى . وفي هذا المقال يتناول عبارة **الفقر** بمعناها في مجال الباطن وليس بمفهومها الاقتصادي الاجتماعي .

ويبدأ المقال بتعريف الكائن المحتمل Contingent بأنه من لا يمتلك سبب وجوده في حد ذاته بصورة واضحة . ومثل هذا الكائن ليس بشيء بحد ذاته ، كما أن أي شيء مما يكونه ليس ملكاً له في واقع الأمر . وتلك هي حالة الإنسان كفرد في الوجود ، مثله مثل كل الكائنات الظاهرة الأخرى ، أياً كانت حالة كيانها ، وأياً كان الاختلاف بين درجات الوجود العالمي ، فهو دوماً عبارة عن لا شئ في نظر الأصل .

وهذه الكائنات ، سواء أكانت آدمية أم غير آدمية ، فهي - بكل ما يكونها - في حالة تبعية كاملة بالنسبة للأصل الذي يقول عنه محيى الدين ابن العربي : **لا يوجد أي شئ على الإطلاق خارجاً عنه** . وإدراك معنى هذه التبعية يمثل جوهر ما تطلق عليه مختلف الموروثات عبارة **الفقر الروحي** ومن ناحية أخرى ، فإن الشخص الذي توصل إلى هذا الإدراك يقوم بتحويله على التو إلى معناه المرادف ، وهو : التخلي عن التمسك بأي شئ من الأشياء الظاهرة . وذلك لأنه أصبح يدرك - منذ تلك اللحظة - أن كل هذه الأشياء التي يذخر بها العالم لا تعني شيئاً ، وأن أهميتها لا تساوي أي شئ بالنسبة للواقع المطلق . وهذا التخلي ، في حالة الإنسان ، يتضمن أساساً وقبل أي شئ آخر عدم الاكترات بثمار الأفعال . وهو نفس المعنى الذي نطالعه بوضوح أيضاً في

تعاليم البجافاد جيتا . وعدم الاكتراث هذا يساعد الإنسان على الإفلات من قبضة القيود التي لا نهاية لها من توابع الأفعال . أي إن المطلوب من الإنسان هو أن يصل إلى مرحلة العمل أو الفعل دون التمسك بأية ثمار ودون ابتغاء أية مطالب أخرى سوى ابتغاء وجه الله سبحانه وتعالى .

وبفضل وصوله إلى هذه المرحلة وحدها يمكن الإنسان أن يخرج من قيود التعددية ، ويمكنه أن يفلت من **تبعيات تيار الأشكال** على حد تعبير عقيدة التاوية . أي أن يفلت من تعاقب حالات **الحياة والموت** ، أو من حالات **التكثيف والتشتيت** ، لينتقل من محيط **العجلة الكونية** إلى مركزها الذي يشار إليه أو يتم تعريفه بأنه **الفراغ (غير الظاهر) الذي يتمركز فيه كافة أنصاف الأقطار ليجعل منها عجلة واحدة** – وفقاً لما نطالعه في التاو تي كينج . وهو أيضاً ما يقوله عنه لاو تسو : ((أن من يصل إلى أقصى درجات الفراغ سيستقر بثبات في السكون .. لأن العودة إلى جذوره (أي الأصل الذي هو في نفس الوقت بداية ونهاية كافة الكائنات) يعني الدخول في حالة السكون)) . أو بعبارة أخرى ((إن السلام في الفراغ حالة لا يمكن وصفها . فالمرء لا يأخذها ولا يمنحها ، وإنما يمكنه الوصول إليها والاستقرار فيها)) .

ويوضح الشيخ عبد الواحد يحيى أن هذا السكون ، أو هذا **السلام في الفراغ** هو **السلام الأكبر** أو ما يطلق عليه التصوف الإسلامي عبارة **السكينة** . وهي تعني في نفس الوقت **الوجود الإلهي** في مركز الكائن ؛ فهذا الوجود متضمن بفضل الاتحاد مع الأصل ، ولا يمكن أن يتم إلا في هذا المركز تحديداً . أما تعاليم لي تسو فتوضح ((أن من يستقر فيما هو غير ظاهر تظهر له كل الكائنات ... إن اتحاده بالأصل يجعله – بفضل هذا الاتحاد – في توافق معه ومع كل الكائنات ، لأن اتحاده بالأصل يمكنه من التوصل إلى معرفة كل شيء عن طريق الأسباب العليا العامة ، وبالتالي لا يعد بحاجة إلى استخدام مختلف حواسه ليعرف أي شيء بالتحديد أو بالتفصيل . إن السبب

الحقيقي للأشياء غير مرئي ، ولا يمكن إدراكه ولا تعريفه أو تحديده . إن الروح وحدها وبعد استقرارها في حالة البساطة التامة يمكنها التوصل إلى هذا السبب من خلال التأمل العميق)) .

والبساطة هنا هي التعبير عن اتحاد كل قوى الكائن وتعتبر من صفات العودة إلى **الحالة الأصلية** . الأمر الذي يوضح الفرق بين المعرفة التصعيدية للحكيم والمعرفة العادية أو الدارجة للشخص العادي . وهذه **البساطة** هي أيضاً ما يشار إليها باللغة السانسكريتية بحالة **الطفولة** – والمقصود بها المعنى الروحي . ففي العقيدة الهندية تعتبر حالة **الطفولة** كشرط أساسي للوصول إلى المعرفة الحقيقية .

والبساطة والصغر بمعناها العميق هنا هو ما يشير إليه التصوف الإسلامي بعبارة **الفقر** ، فالفقر هو الذي يقود إلى الفناء .. والمقصود بالفناء هنا هو فناء الأنا . وحالة الفناء هذه شبيهة بحالة النرفانا في العقيدة الهندية . بل إن الدرجة الأعلى منهما متشابهة أيضاً : فبعد الفناء في التصوف يوجد فناء الفناء ، وهو ما يشار إليه بعبارة بارينرفانا . وبفضل الفناء يصل المرء إلى المقام الإلهي ، الذي هو نقطة المركز التي يتم فيها تخطي كل المتميزات المتعلقة بوجهات النظر الخارجية ، والذي تتلاشى فيه كل المتعارضات إذ يتم حلها في توازن كامل .

وتشير تعاليم شوانج تشو إلى أنه ((لم تكن هذه المتعارضات موجودة في الحالة الأصلية . إنها جميعاً ناجمة عن تنوع الكائنات ومن صلاتها نتيجة لشدة حركة الدوران العالمية (أي دوران **العجلة الكونية** حول محورها) . وهذه المتعارضات تكف عن التأثير على الفرد الذي استطاع أن يقلص آنيته المميزة وتهدأة حركته الخاصة إلى أدنى حد تقريباً . وهذا الإنقاص للأنا المميز والذي ينتهي به الأمر إلى الاختفاء عند امتصاصه في نقطة فريدة ، يمثل نفس الشيئ كالفناء في التصوف ؛ والفراغ الذي تمت الإشارة إليه فيما سبق نراه شديد الوضوح وفقاً لرمز العجلة ، لأن " حركة " الكائن

تتناقص بقدر اقترابه من المركز)) .

وينتقل الشيخ عبد الواحد يحيى مرة أخرى إلى أحد نصوص شوانج تشو ليوضح كيف أن ((هذا الكائن لا يدخل بعد ذلك في أي صراع مع أي كائن آخر لأنه استقر في اللانهائي وتم محوه فيما لا نهاية له . فلقد وصل واستقر في نقطة انطلاق التحولات ، وهى نقطة محايدة لا صراعات فيها . إذ إنه بفضل تركيز طبيعته ، وتغذية درجة الحيوية ، وتجميع كل طاقاته قد اتحد بأصل كل المكونات . وبما أن طبيعته كاملة (مكتملة جُمَّاعياً في وحدة الأصل) ، وروحه الحيوية سليمة لم تمس ، فلا يمكن لأي كائن أن يضربه بعد ذلك)) .

إن ((البساطة التي تمت الإشارة إليها آنفاً توازي الوحدة **بلا أبعاد** للنقطة الأصلية التي تنتهي إليها حركة العودة في اتجاه المنبع . ذلك لأن الإنسان الشديد البساطة يعكس كل الكائنات ببساطته .. بحيث إنه لا يعد هناك ما يعترض طريقه في المناطق الستة في الفضاء ، ولا يوجد ما يمكن أن يعاديه ، وأن النار والماء لا يؤذيانه)) . فلقد استقر في المركز الذي تنجم اتجاهاته الستة عن طريق الإشعاع ، حيث يتم تحايد كل إشعاعين معاً في حركة العودة ، بحيث إن تعارضها الثلاثي يتلاشى كلية ، ولا يصبح في مقدور أي شئ مما ينجم عنها أو يستقر فيها أن يمس الإنسان الموجود في مركز الوحدة الراسخ . وبما أن الكائن لا يتعارض مع أي شئ ، فلا يمكن لأي شئ أيضاً أن يتعارض معه . لأن التعارض هو بالضرورة علاقة متبادلة تتطلب تواجد طرفان ؛ وهو ما لا يتمشى مع مبدأ الوحدة الأصلي . والعداء ، الذي هو مجرد بقية أو ظاهرة خارجية للتعارض ، لا يمكنه أن يحصل لشخص يوجد خارجاً عن نطاق أي تعارض أو يوجد فيما وراءه . فالنار والماء اللذان هما نموذج الأضداد ، بما أنها قد تداخلت بتجميع صفاتها المتعارضة شكلاً ، وتم توازنها وتحييدها ؛ لكنها متكاملة في واقع الأمر داخل لا تَمَيُّزِيَّةِ الأثير الأصلي .

وهذه النقطة المركزية التي يتم الاتصال من خلالها ، بالنسبة للإنسان، مع الحالات العليا أو السماوية ، تماثل **الباب الضيق** الذي لا يمر منه المتعلقون بالتعددية ، وهذا التعلق - في نظر الشيخ عبد الواحد يحيى - هو العكس تماماً لمفهوم التخلي الذي تناوله في بداية المقال . فالتعلق بالتعددية يقيد الإنسان في المجموعة اللانهائية لدورات الظواهر . والتعلق بالتعددية هو أيضاً وإلى حد ما بمثابة **الإغراء** الذي دفع الإنسان لتذوق **شجرة علوم الخير والشر** ، أي المعرفة المزدوجة والمميزة للأشياء المحتملة ، وتبعده عن الوحدة المركزية الأصلية ، وتمنعه من الوصول إلى ثمار **شجرة الدنيا** ، وهنا يخضع الإنسان إلى تناوب تبدلات الدورات ، أي إلى الحياة والموت . والمسيرة اللامتناهية للتعددية يشار إليها تحديداً بحلزونيات الثعبان الملتف حول الشجرة التي ترمز إلى **محور العالم** . وهذا الطريق الملتوي هو طريق الضالين ، الذين هم في الخطأ غارقون بمعنى الكلمة ، وذلك على عكس الصراط المستقيم ، وهو الخط الممتد في تصاعد عمودي وفقاً للمحور نفسه ، والذي قد أشير إليه في أول سورة في القرآن الكريم .

إن **الفقر والبساطة** ، **والطفولة** ليست هنا سوى إشارات مختلفة لشيء واحد ، وكل التجرد الذي تعبر عنه هذه الكلمات يؤدي إلى ما يطلق عليه **الفناء** الذي هو في الواقع اكتمال الإنسان ، مثلما تمثل عدم الحركة اكتمال النشاط ، بما أن كل النشاطات الخاصة المشتقة من هنا . فعلى حد قول تاو تي كينج : **المبدأ دوماً عديم الحركة ، ومع ذلك فكل شيء يتم بفضله .**

ويختتم عبد الواحد يحيى مقاله عن **الفقر** مشيراً إلى أن الإنسان الذي وصل إلى نقطة المركز قد قام بتحقيق اكتمال حالته الإنسانية ويصبح بذلك هو **الإنسان الحقيقي** على حد تعبير التاوية . أما انطلاقه من هذه النقطة لتحقيق الحالات العليا ، فذلك يعني قيامه بإتمام الاكتمال التام لإمكانياته ، وهو ما يطلق عليه التصوف عبارة : **الإنسان الكامل .**

الحرب والسلام

هذا المقال بعنوان : **La guerre et la paix**

وارد في كتاب : **Le Symbolisme de la croix**

الحرب والسلام من المقالات التي أشار إليها الشيخ عبد الواحد يحيى في أحد هوامش مقال **الفقر** . وذلك لأنه تناول فيها موضوع **السلام والسكينة** بشيء من التفصيل . وما يعنيه بالسلام هو ذلك الهدوء الشامل الذي يمكن للإنسان أن يصل إليه في طريق عبادته وتأملاته المتصوفة .

وإشارته إلى **الحرب والسلام** يقصد بها تلك المعركة التي يقودها الإنسان في مجال الفعل أو الحركة الذي ينمّي فيه كل إمكانياته . وهو المجال الذي عادة ما يشير إليه بالخط الأفقي للرمز الهندسي الذي يمتد فيه النشاط الإنساني ، بينما يطلق على المصطلح الإسلامي عبارة **الجهاد** . وهنا يوضح الفرق بين عبارة **الجهاد الأصغر** ، وهو ما يدور عادة في أي معركة احتماعية محدودة ، وبين عبارة **الجهاد الأكبر** التي تدور في المجال الداخلي والروحي فحسب . وذلك استناداً إلى أحد أحاديث الرسول ﷺ ، إذ قال عند عودته من إحدى المعارك الحربية : **رجعنا من الجهاد الأصغر إلى الجهاد الأكبر** .

ويمكن القول إجمالاً أن فكرة الحرب أو سبب وجودها ، أياً كانت وجهة النظر إليها ، فهي قائمة على إبطال اضطراب ما أو على استتباب النظام ؛ أو بعبارة أخرى أنها محاولة لتوحيد الكثرة بالوسائل التي تنتمي لعالم الكثرة ، ومن هذا المنطلق وحده يمكن النظر إلى الحرب على أنها مشروعة . ومن ناحية أخرى ، فإن الاضطراب أو الفوضى مرتبط بأي ظاهرة في حد ذاتها ، بمعنى أنها كثرة غير موحدة ، وبالتالي فهي ليست سوى مجموعة لا نهائية من فقدان التوازن . بينما الحرب ، بالمعنى المشار إليه

وبعدم تحديدها بمعنى إنساني اجتماعي فقط ، فتمثل الوسيلة الكونية لإعادة إدخال الظاهرة في الوحدة الأصلية . لذلك يبدو الوضع ، من ناحية الظاهر ، أن عملية العودة هذه تبدو كعملية هدم – وهي أشبه ما تكون ببعض ملامح رمز **شيفا** في العقيدة الهندية .

وإذا ما قلنا إن الحرب ذاتها هي أيضاً نوع من الفوضى ، فذلك صواب أيضاً من وجهة نظر معينة ، ومن هذا المنطلق فمن الضروري أن تدور هذه الحرب في عالم الظاهر والكثرة . إلا أنها فوضى عليها أن تعوض فوضى أخرى : فوفقاً لتعاليم الموروث في الشرق الأقصى فإن بحمل كل أنواع الفوضى أو كل عدم التوازنات هي التي تمثل النظام الإجمالي – والنظام لا يبدو إلاّ إذا ارتفعنا إلى ما فوق الكثرة ، أو إلاّ إذا كففنا عن اعتبار كل شئ في معزل عن الأشياء الأخرى لنتمعن كل شئ في الوحدة . وهنا تكمن وجهة نظر الواقع لأن الكثرة بعيداً عن المبدأ الوحيد ، ليس لها إلاّ وجود وهمي ، غير أن هذا الوهم ، بالفوضى المرتبطة به ، يظل قائماً بالنسبة لأي فرد ما لم يصل بصورة فعلية إلى إدراك معنى وحدة الوجود في كل أنواع وأشكال درجات الظاهرة العالمية وليس بمعناها النظرى فحسب .

وبناء على ما تقدم يوضح الشيخ عبد الواحد يحيى أن هدف الحرب هو إقامة السلام ، لأن السلام حتى في أبسط معانيه لا يعني شيئاً آخر سوى النظام والتوازن أو التوافق – فهذه العبارات الثلاث تكاد تعني نفس الشئ بملامح مختلفة نسبياً ، أي انعكاس الوحدة في الكثرة حين إعادتها إلى الأصل . وعندئذ لا تكون الكثرة قد تحطمت وإنما قد تحولت ، وعندما يتم إرجاع كل شئ إلى الوحدة فإن هذه الوحدة تبدو في كل شئ بعد أن تكون قد اكتسبت اكتمال الواقع . وبهذا الشكل يتم اتحاد وجهتي النظر المكتملتين "للوحدة في الكثرة والكثرة في الوحدة" في النقطة المركزية لكل ظاهرة والتي هي المقام الإلهي .

والشخص الذي توصل إلى هذه الدرجة لا تعد هناك بالنسبة له أية متناقضات ولا فوضى ؛ إنه في مكان النظام والتوازن والتوافق أو السلام ، بينما خارج هذا المكان ، وبالنسبة للشخص الذي يصبو إليه ولم يصله بعد ، فهو في حالة حرب ، بما أن المتناقضات التي تكمن فيها الفوضى لم يتم تخطيطها كلية .

وحتى في معناها الخارجي والاجتماعي ، فإن الحرب المشروعة الموجهة ضد الذين يقلقون النظام والتي هدفها إعادتهم إليه ، تعد بمثابة وظيفة عادلة أو إنها تقوم بمهمة توازن - أياً كانت المظاهر الثانوية العابرة . إلاّ أن هذه لا تعد سوى حرب الجهاد الصغرى التي هي مجرد صورة من حرب الجهاد الكبرى .

أما حرب الجهاد الكبرى فيقول عنها عبد الواحد يحيى : إنها ذلك الصراع الذي يقوده الإنسان ضد الأعداء الذين يحملهم بداخله ؛ أي ضد كل العناصر التي يحملها وتعتبر مناقضة للنظام والوحدة . وليس المطلوب إبادة هذه العناصر - التى لها أسبابها ومكانها في الإطار العام ، وإنما الأمر يتعين بتحويلها ، بإعادتها إلى الوحدة ؛ إذ إنه يجب على الإنسان أن يسعى دوماً إلى تحقيق الوحدة بداخله ، في كل ما يكونه ووفقاً لكل نوعيات ظاهرته الإنسانية ، أي : وحدة الفكر ، ووحدة الفعل ، وكذلك الوحدة بين الفكر والفعل - وإن كانت هذه أصعبها .

وفيما يتعلق بالفعل فإن أهم ما فيه هو النية لأن النية وحدها هي التي بيد الإنسان . إن الوحدة في النية ، والميل الدائم تجاه مركز ثابت يشار إليها رمزياً بالتوجه الطقسي إلى القِبْلَة ، لأن المراكز الروحية الأرضية بمثابة صور جزئية للمركز الحقيقي الوحيد لكل ظاهرة والتي لها انعكاسها المباشر في كل العوالم ، والنقطة المركزية لكل منها كما لها انعكاسها المباشر في كل الأشخاص حيث هذه النقطة المركزية يشار إليها مجازاً بالقلب بسبب التقارب الفعلي بينه وبين الجهاز الجسدي .

إن الشخص الذي توصل إلى تحقيق الوحدة كاملة في نفسه وتوقفت المتناقضات

بالنسبة له ، فذلك يعني توقف حالة الحرب عنده ، لأنه لم يعد لديه سوى النظام المطلق ، وذلك وفقاً لوجهة النظر الكاملة التي هي أبعد من كل وجهات النظر الخاصة . ومثل هذا الشخص لا يمكن لأي شئ أن يؤذيه لأنه لم يعد لديه أية أعداء لا بداخله ولا خارجاً عنه . فالوحدة التي تمت بالداخل تتم في نفس الوقت بالخارج ، أو بعبارة أخرى لا يعد هناك خارج وداخل إذ إن هذا التعارض قد انمحى من نظرته . وباستقراره نهائياً في مركز كل الأشياء يصبح هذا الإنسان هو **قانون نفسه** ؛ لأن إرادته واحدة مع الإرادة العالمية ؛ فلقد حصل على السكينة . وبما أنه قد توحد بوحدته الذاتية مع الوحدة الأصلية نفسها فإنه يرى الوحدة في كل شئ ويرى كل شئ في الوحدة ، في التتالي المطلق **للحاضر الخالد** .



التحقق المتصاعد
والتحقق المتنازل



هذا المقال بعنوان : **Réalisation ascendante et réalisation descendante**

وارد في كتاب : **Initiation et réalisation spirituelle**

عند التحقق الكامل للكائن يجب ملاحظة اتحاد ملمحين يوازيان إلى حد ما مرحلتي هذا الاتحاد ، أحدهما متصاعد والآخر متنازل . والمرحلة الأولى التي ينطلق فيها الكائن من حالة ما من التجلي ، ويرتفع منها إلى التوحد مع أصله غير المتجلي ، لا تمثل أية صعوبة بما أن ذلك هو ما يمثل سياق أي إعداد وغايته الأساسية ، التي تؤدي إلى الخروج من الكون ثم إلى تحرر الأوضاع المقيدة لكل حالة خاصة من حالات الوجود . أما فيما يتعلق بالمرحلة الثانية ، وهي **مرحلة إعادة النزول** في المتجلي ، فهو ما لايكثر الحديث عنه أو يتم تناوله بحرص شديد ـ وذلك لما قد تثيره من سوء فهم أو خلط ، الأمر الذي يتناوله الشيخ عبد الواحد بشئ من التوضيح في هذا المقال .

ويبدأ الشيخ بتحديد معالم بعض الأشياء وأولها مسألة **المبدأ** التي لا يمكن لأي تراث موروث إلا أن ينظر إلى الأشياء من خلاله ، وندرك من هذا التحديد أن الإنسان لا يجمع بين حالات ثلاث فحسب ، هي : اليقظة ، والحلم ، والنوم العميق التي توازي على التوالي : التجلي الجسدي ، والتجلي الرهيف ، وغير المتجلي ، وإنما هناك حالة رابعة أعلى من غير المتجلي يطلق عليها عبارة **لا متجلي ولا غير متجلي** التي تتضمن أصل الاثنين .

وعلى الرغم من أن الإنسان يصل إلى **ذاته** في الحالة الثالثة ، وهى حالة غير المتجلي، إلا أنها لا تمثل نهاية المطاف وإنما هي الحالة الرابعة التي تمثل **الذات العليا** ، التي هي كائن وغير كائن ، متجلي وغير متجلي ، صوت وصمت ـــ وإلا لما كانت حقاً الشمول المطلق . وإذا كان التحقق يتوقف عند المرحلة الثالثة فذلك يعني أنه لن

يتضمن سوى الملمح الثاني من الملمحين ـــ الذي لا تستطيع اللغة أن تعبر عنه إلا سلباً . ويستشهد الشيخ هنا بعبارة للمفكر الهندي آننداً كوماراسوامي يقول فيها : ((على المرء أن يجتاز المتجلي (الذي يرمز إليه **بما وراء الشمس**) للوصول إلى غير المتجلي (**الظلمات** بمعناها العلوي) ، إلا أن الغاية الكبرى ما زالت فيما وراء غير المتجلي ؛ ولا يتم الوصول إلى نهاية الطريق طالما لم يتم التعرف على الذات كمتجلي وغير متجلي في آن واحد)) . أي لكي يصل المرء لابد من أن يصل إلى **ما بعد الظلمات** أو على حد قول بعض النصوص الأخرى لابد من **رؤية الوجه الآخر للظلام** . وإلا فقد يمكن للذات أن **تلمع** في حد ذاتها لكنها لن **تشع** .

وقد يعترض البعض بملاحظة أنه لا توجد مقارنة أو أي تشابه بين المتجلي وغير المتجلي .

ويوضح الشيخ أنه يجب إدراك أنه لا يوجد تعارض بينهما ، وهذا التعارض لا يُحل إلا باجتيازهما .. فالأصل المشترك بين الاثنين هو الذات العليا التي ينجم عنها كل شئ ، وإلا لما أمكن أن يكون هناك تحقق شامل **للإنسان الكامل** .

ومن الواضح أن الأمر يتعلق بمختلف مراحل مسار طريق واحد ، أو بمرحلة ما وبنهاية مطافها ، وهو ما يشير إلى عملية التحقق المتواصلة إلى أن تتم . وهنا يثير الشيخ تساؤلاً آخر حول المرحلة المتصاعدة والمرحلة المتنازلة ، موضحاً أنه لكي لا يكون بينهما تناقضاً لا يجب أن ننظر إلى **إعادة النزول** على أنه **نكوص** أو تقهقر خاصة وأن كل ما يكتسبه المرء طوال عملية التحقق الإعدادي يبقى نهائياً ولا يفقده . فالسير في اتجاه التحقق أشبه ما يكون بخط مستقيم يسير فيه الإنسان إلى الأمام ، ولا يمكنه العودة إلى الوراء .. ويمكن تشبيه مرحلتي الصعود والنزول بتصور رسم لدائرة رأسية ، والسير حول محيطها سيكون نصفه متصاعد والنصف الآخر متنازل ، ولا يوجد تقهقر في مثل هذا السير حول المحيط بما أن السائر لا يمر ثانية من نفس المكان

الذي سار فيه . ولا يوجد تشابه أيضاً بين نقطتي البداية والنهاية في هذه المسيرة ، فحتى إن بدا ذلك شكلاً بالنسبة لمحيط الدائرة ، ففي الواقع لا توجد دورات مغلقة وإنما هي دورات متشابكة ارتقائياً .

ثم يتناول الشيخ الفرق بين تحقق قد توقف عند المرحلة المتصاعدة وبين تحقق اشتمل على المرحلة **المتنازلة** ، وهو أن الكائن الذي يظل في غير المتجلي قد أتم التحقق لذاته فحسب ، أما من يستكمل المسيرة نزولاً - كما تم توضيحه - فأصبح عليه دوراً بالنسبة للتجلي ، يتم التعبير عنه رمزاً بإشعاع الشمس الذي يضيء كل شيء . ففي الحالة الأولى الذات تلمع دون أن تشع ، أي يجب التمييز بين الواقع في حد ذاته ، أي واقع الإنسان والدور الذي يتعين عليه القيام به في العالم المتجلي . بمعنى أنه يجب التفرقة بين ما هو عليه في حد ذاته وما يبدو عليه بالنسبة للأشخاص العاديين والعوام .. ومن هنا فيجب أن تكون الحياة التي سيؤدي فيها رسالته مثالية حقاً ، وتبدو وكأنها نوع من الاستذكار للطريق . بل يمكن القول أن مثل هذا الشخص المحمّل بكل التأثير الروحي المرتبط بحالته التصاعدية ، يصبح **الأداة** التي تتوجه بها هذه القوى الروحية إلى عالمنا . وتنزول هذا التأثير الروحي هو أحد المعاني الرئيسية الخيرة أو الحميدة للمثلث المقلوب .

وكل ما تقدم له ما يقابله في التراث الإسلامي في التمييز بين الولي والنبي . إذ يمكن للشخص أن يكون ولياً في حد ذاته ، دون أن يبدو عليه أي شيء في الخارج . أما النبي فهو ليس نبياً إلا من منطلق المهمة التي عليه أن يقوم بها تجاه الآخرين . ونفس الشيء بالنسبة للرسول ، الذي هو نبي أيضاً لكن مهمته تكتسي طابعاً عاماً ، بينما مهمة النبي قد تكون أضيق نطاقاً وأكثر تحديداً من حيث الهدف . وهنا يوضح الشيخ عبد الواحد أن الرسول يعبر عن صفة الرحمن في العالمين وليس في مجال محدد فحسب ، ولا يوجد هنا أي تناقض إذ إن النبي أعلى منه مرتبة . ومع ذلك ، فيقول الشيخ عبد الواحد : إنه قد قيل في بعض الأحيان أن مقام الولي أعلى من مقام النبي

لأنه يتضمن أساساً حالة على مقربة من الناحية الإلهية ، بينما النبي فهو متجه ناحية الخلق بحكم مهمته . ويزداد هذا الكلام وضوحاً إذا ما تصورنا وجهي هذا الواقع بأن الوجهة الداخلية متجهة للحق بينما الوجهة الخارجية متجهة للخلق ، والشخص الذي مهمته من طبيعة البرزخ يجب بالضرورة أن يجمع بين هذين الملمحين ، وأن يكون بذلك بمثابة القنطرة أو القناة التي يتم توصيل المؤثرات الإلهية إلى الخلق من خلالها ؛ وذلك لأن شرط النبي يتضمن صفة الولي ، وكأن الولي – إن أمكن القول – يتضمن نقص ما في طبيعته الخاصة بالنسبة لدرجة عموميته ، وهو **نقص** أشبه ما يكون بدرجة من وصل إلى عالم غير متجلي ولم ينزل منه ثانية إلى عالم التجلي . وتصل العمومية إلى اكتمالها فعلاً في الرسول الذي هو حقاً **الإنسان الكامل** بمعنى الكلمة.

ومن الواضح أن الشخص الذي **ينزل ثانية** له حيال التجلي وظيفةً يعد طابعها فريداً إلى حد ما ، علماً بأنه لم يعد في حالة شبيهة بالأشخاص العاديين : لذلك يمكن القول أن مثل هؤلاء الأشخاص يطلق عليهم **مرسلون** بمعنى الكلمة ، و**الرسالة** المعنية هنا مرتبطة مباشرة بالمستوى التصاعدي والمبدئي ، وتقوم بالتعبير عن شئ من نفس هذا المستوى في العالم المتجلي . ومثلما تتضمن عبارة **إعادة النزول** أنه سبقها صعوداً فإن مثل هذه الرسالة تفترض بالطبع التحقق الكامل الداخلي . وقد أسهب الشيخ – كما يقول – في هذه النقطة لأهميتها خاصة في زمن يتصور فيه الناس بسهولة أنه عليهم رسالات يؤدونها وهي ليست في الواقع إلا أوهام . .

ثم يعود الشيخ عبد الواحد ثانية إلى مسألة **إعادة النزول** لقلة ما قيل حولها ، ويقصد به ملمحها **القرباني** . وهو لا يستخدم عبارة القربان أو التضحية بالمعنى الأخلاقي الذي يطلقه عليها العوام ، وإنما يستخدمها بمعناها الحقيقي بكل ما يتضمنه فعلاً **وتقنياً** إن أمكن القول . ويبدأ بتوضيح أن مثل هؤلاء الأشخاص الذين تحدث عنهم لا علاقة لهم بما يقول أهل الغرب من **غيرية** أو **نزعة إنسانية** ومثل هذه

العبارات الخالية من أي معنى تصاعدي أو فوق البشري .

فبإتمامه تحقيق هويته مع الذات العليا **وإعادة نزوله** في التجلي ، أي بتحقيق التعميم الكامل لنفس هذه الهوية . فإن هذا الكائن ليس إلا **الذات وقد أدمجت في العوالم** وهو ما يعني **أن إعادة النزول** ليست بالنسبة له مختلفة عن نفس سياق التجلي العام . وهذا السياق كثيراً ما يشار إليه تراثياً على أنه **تضحية** : ففي رمز الفيدا أنه يعني تضحية **الإنسان الكامل** الذي يشبهه الشخص الذي أشير إليه آنفاً . وهذه التضحية الأولية يجب أن تُفهم بمعناها الطقسي البحت وليس وفقاً لأي تقدير مجازي ؛ إذ إنه يمثل النموذج الأولى لأي طقس أضحوي . وهنا يبدي الشيخ عبد الواحد ملاحظة لها أهميتها يقول فيها : إن حياة بعض الأشخاص ، من الناحية الظاهرية الشخصية ، تمثل وقائع تتفق ووقائع المجال الكوني وتُعد صورة لها من الناحية الخارجية .

أما من الناحية الداخلية فيجب قلب هذه العلاقة لأن هؤلاء الأشخاص بما إنهم **الإنسان الكامل** فإن الوقائع الكونية هي التي تتشكل وفقاً لحياتهم ، أو بمعنى أدق ، وفقاً لما تعبر عنه هذه الحياة بينما الوقائع الكونية ليست إلا تعبيراً انعكاسياً . وهو ما يكون في الواقع الطقوسي التي يقيمها أشخاص **مرسلون** ويجعل لها قيمة ، بينما الشخص العادي لن يمكنه أبداً إلا ابتداع **طقوس مزيفة** خالية من أية فاعلية حقيقية.

ومن هذا المنطلق ، يرى الشيخ عبد الواحد أن **المرسل هو ضحية** فعلية . **وذلك لا** يعني أن حياته يجب أن تنتهي بشكل مأساوي أو عنيف بما أن نفس حياته برمتها **هي** نتيجة التضحية ، وهذا هو التفسير العميق للترددات والإغراءات التي تسند **إلى الأنبياء** الذين يوضعون في مواجهة **الرسالة** التي عليهم إتمامها . فهذه الترددات **في الواقع** ليست إلا ترددات النفس في قبولها **أن** تصبح **قائد العربة الكونية** . والمقصود بعبارة الإغراء هنا هو إغراء **أن** يظل الكائن في ظلمة غير المتجلي التي هي في معناها **الأسمي** تعني أن **الليل أفضل من النهار** .

ويعود الشيخ عبد الواحد ثانية إلى فكرة التضحية بمعناها الذي توضحه العبارة اللاتينية ، وهو : أن يجعل الشئ مقدساً . وأن هذه التضحية هي التي تضفى على المرسلين أو على ذوي الرسالات طابعاً مقدساً بأوسع معاني الكلمة . فهذا الطابع ليس مرتبطاً بالمهمة التي تضحيتهم هي تكلّفها فحسب ، وإنما تجعلهم يختلفون عن بقية البشر المتجلون وعن أولئك الذين وصلوا إلى تحقق الذات ، وبقوا فحسب في عالم غير المتجلي . وبذلك فإن أفعالهم حتى وإن تشابهت ظاهرياً مع الأشخاص العاديين فهي في الواقع لا علاقة لها بهم إلا هذا الشكل الخارجي . فهى بحكم حقيقتها غير مفهومة بالضرورة للملكات الفردية العادية لأنها تنجم مباشرة عن ما لا يمكن التعبير عنه .

وهو ما يوضح كيف أن الأمر يتعلق بمجالات فريدة ، وذوو الرسالات في الحالة البشرية جد قليلون ، ويمثلون نسبة ضئيلة نادرة بالنسبة لأغلبية البشر الذين لا يمكنهم القيام بمثل هذا الدور ..

حول مفهوم الصفوة



هذا المقال بعنوان : **Sur la notion de l'élite**

وارد في كتاب : **Aperçus sur l'initiation**

كلمة **الصفوة** من الكلمات التي كثيراً ما استخدمها الشيخ عبد الواحد يحيى في العديد من مقالاته ، إلا أنه يتناولها هنا كموضوع رئيس للمقال ومن وجهة نظر الإعداد الصوفي . ويبدأ بتوضيح أن الصفوة التي يعنيها تمثل شيئاً لم يعد موجوداً في الغرب حالياً ، وإن كان يرى أن تكوين هذه الصفوة ، أو بتعبير أدق : إعادة تكوينها هناك تبدو في نظره أول الشروط الأساسية للقيام بعملية تصويب فكري وإصلاح تراثي . وقد تناول مشكلة الغرب بعامة في كتابين من أهم المؤلفات التي تناولت حقيقة الموقف الذي يعيشه الغرب حالياً ، وهما بعنوان : **شرق وغرب** ، **وأزمة العالم الحديث** .

وكلمة الصفوة من الكلمات التي يساء استخدامها في عصرنا بصورة غريبة لدرجة استخدامها بشكل دارج للدلالة على مفاهيم لا علاقة لها البتة بما تعنيه أصلاً .. وتزداد فداحة هذا التحريف إذا ما تعلق بكلمات كانت خاصة أو قاصرة على مجال الإعداد الصوفي قبل تحريفها . فهذه الكلمة ترتبط بصورة ما ، كلفظ تقني ، بنفس عملية الإعداد . ولا يعني استحواذ العوام على عبارة رمزية هم غير قادرين على فهمها ويحرفونها من معناها الأصلي ويستخدمونها بطريقة غير شرعية ، أن تفقد معناها الرمزي ومضمونها . فلا يوجد أي سبب منطقي ، مهما أسيء استخدام الكلمة ، للكف عن استخدامها في مجالها الأصلي، ففي الفوضى التي تسود اللغة الحالية لا توجد عبارة أخرى يمكنها أن تحل محلها .

ويوضح الشيخ عبد الواحد أنه لم يتم استخدام عبارة الصفوة في الغرب بهذه

الصورة العشوائية في كل لحظة ولكل المجالات إلا منذ أن فقد الغرب الصفوة الحقيقية ؛ إذ أصبحوا يطلقون هذه العبارة على أناس تعدوا القدر المتوسط بقليل في أي مجال حتى وإن كان أبعد ما يكون عن المجال الفكري .

لذلك اضطر الشيخ أحياناً إلى استخدام العبارة المركبة : **الصفوة الفكرية** ليبعدها عن أي خلط سائد . وإن كان يرى فيها إطناباً لا لزوم له ، فالصفوة لا يمكن إلا أن تكون فكرية أو روحية ، بما أن هاتين العبارتين تتساويان في المعنى هنا ، إذ إنه يرفض تماماً خلط المجال الفكري الحق بالعقلانية ، وذلك بسبب أن التمييز الذي يحدد الصفوة لا يمكن أن يتم إلا من أعلى ، أي انطلاقاً من الإمكانيات الأكثر رقياً للفرد .

أما من الناحية التراثية المتوارثة ، فإن كل ما يضفي على كلمة **الصفوة** قيمتها الحقيقة فهو لأنها مشتقة من **الاصطفاء** . ولا يقصد هنا أي مفهوم اجتماعي غربي حديث ودنيوي قائم على الانتخاب ، أي بدأ من القاعدة بزعم اشتقاق الأعلى من الأسفل – على عكس أي طبقية حقة ، كما أنه لا يتوقف عند المعنى الديني أو الظاهري للعبارة .

إن ما يرمي إليه الشيخ بعبارة الصفوة ، كما يقول ، يمثل مجمل أولئك الذين يمتلكون الصفات المطلوبة للإعداد الصوفي ، والذين هم بطبيعة الحال أقلية وسط البشر ، أي إن هؤلاء **مدعوون** – للقيام بدور ما – بسبب الموقف المركزي الذي يحتله الإنسان في هذه الحالة من الوجود ، دوناً عن بقية البشر الذين يوجودون فيها ، وهذا الوضع لا ينطبق على العالم الجسدي وحده وإنما يسري على النوعيات الأكثر رهافة الخاصة بنفس مجال الوجود الفردي ، إلا أن الصفوة تناقصت في الظروف الراهنة بل نقصت فيها أقل من أي فترة أخرى . وقد يكون ذلك بسبب خط انحدار الدورة الزمانية العام ، والذي تقل فيه الصفوة بضرورة الحال ؛ كما قد يفسر نفس هذا السبب معنى المقولة التراثية التي مؤداها أن الدورة الحالية ستنتهي عندما **يكتمل عدد الصفوة** .

وقد يعترض البعض بأن هذه الصفوة توجد بالفعل دائماً ، وأياً كان عددها قليلاً -بالمعنى المتصوف للكلمة- فذلك لا يمنع من وجودهم فالعدد هنا لا قيمة له ؛ ففي كل ما يتعلق بالصفوة لا اعتبار إلا للنوع وليس للكم . ويجيب الشيخ على هذا الاعتراض بأنه صواب ، لكنهم لا يمثلون في هذه الحاله إلا صفوة نظرية ، أو إن أمكن القول ، إمكانية وجود النخبة ، فلكي يتم تكوينها فعلاً لابد من أن يدرك أعضائها صفاتهم بأنفسهم ، كما يجب الأخذ في الاعتبار أن الصفات الإعدادية من الناحية التقنية ليست جميعها من المستوى الفكري ، وإنما تتضمن أيضاً اعتبار العناصر الأخرى المكونة للإنسان ، لكن ذلك لا يغير شيئاً من كل ما قاله حول تعريف الصفوة ، فأيّاً كانت الصفات في حد ذاتها فيجب النظر إليها دوماً على أنها بغية تحقق فكري أو روحي ، وأن ذلك هو السبب الوحيد لوجودها .

ومن الطبيعي ، كما يوضح الشيخ عبد الواحد أن كل الذين يمتلكون هذه الصفات يجب أن تكون لديهم إمكانية الحصول على الإعداد ، وإن لم يكن الأمر كذلك فهذا راجع فقط إلى الوضع الراهن للغرب وإلى غياب الصفوة المدركة لذاتها كما أنه راجع إلى غياب المنظمات الإعدادية المناسبة لاستقبالهم ؛ والأمران شديدا الارتباط ويمثلان نتيجة متلازمة . ومن ناحية أخرى ، فإن المنظمات الاعدادية التي يمكنها أن تكون كما يجب فعلاً – وليست مجرد آثار لما كانت عليه – لن يمكنها أن تتكون ثانية إلا إذا وجدت العناصر التي تمتلك القابلية المطلوبة كشرط أساس والإمكانيات الفعلية التي يحددها إدراك هذه القابلية . إذ يتعين عليهم أولاً "التطلع" إلى هذا الإعداد ، والذي لا يمكن أن يأتيهم بعيداً عن هذا التطلع الذي يمثل أول تعبير عن الموقف الإيجابي المطلوب أساساً في كل ما يتعلق بالمجال الصوفي الحقيقي .

لذلك يؤكد الشيخ على أن إعادة تكوين الصفوة المدركة لإمكانياتها الإعدادية -والتي لن تكون بدأً إلا إمكانيات كامنة وغير متطورة طالما لم يتم لها الانتماء

التراثـي – يمثل هنا الشرط الأول المترتب عليه كل شيء ..

وبافتراض أن الإعداد بمعنى الارتباط بسلسلة تراثية قد تم فعـلاً ، فيبقـى علـى كـل واحد من هذه الصفوة أن يتدبر إمكانية الوصول إلى أبعد من ذلك : أي أن ينتقـل مـن الإعداد النظري إلى الإعداد الفعلي ، ومنه إلى امتلاك التدرجات الأعلى ، وفقاً لاتساع إمكانياته الخاصة . وفي هذا الانتقال من درجة إلى أخرى يتم مـا يمكـن أن يطلـق عليـه تكوين **صفوة داخل الصفوة** . أو بقـول آخـر ، يمكـن تصـور عمليـات انتقـاء متتاليـة وأكثر حصراً بين الأعضاء المعنيين ، وهي عملية تتم دائماً من أعلى وفقاً لنفس المبـدأ ، وتتفق إجمالاً ونفس تدرجات الهيكل الإعدادي .

وهكذا يصل التدرج إلى الانتقاء الأعلى الراجع إلى إتمام الهدف النهائي لكل عمليـة الإعداد ، وبالتالي فإن المصطفى ، بأوسع معاني الكلمـة ، ومـن يمكـن أن يطلـق عليـه بحـق **المصطفى الكامل** سيكون هو ذلك الذي استطاع الوصول إلى تحقيق **الهوية العليا** والمصطفى هو أحد أسماء الرسول ﷺ ؛ وعند استخدام العبارة بهذا المعنى فهي ترتبـط بالفعل **بالإنسان الكامل** .

الروح



هذا المقال بعنوان : El - Rûh

وارد في كتاب : Aperçus sur l’ésoterisme islamique et le Taoïsme

في مقال قصير نسبياً يتناول الشيخ عبد الواحد يحيى موضوع الروح وفقاً للمعطيات الموروثة في علم الحروف . ويبدأ بتوضيح أن الله سبحانه وتعالى لم يخلق العالم بحرف الألف ، وهي أولى حروف الأبجدية العربية ، وإنما قد بدأ الخلق بحرف الباء الذي يمثل ثاني هذه الحروف . فعلى الرغم من أن الوحدة هي أساس الإظهار إلا أن هذه الوحدة تفترض الثنائية ، فبين طرفيها أو بين قطبيها التكميليين المثلين في طرفي حرف الباء توجد كل الأشكال اللانهائية للموجودات المحتملة .

وحرف الباء هو الذي يتصدر أصل عملية الخلق التي تتم به وبداخله ، أي إنه يمثل في آن واحد **الوسيلة والمكان** . وحرف الباء في هذا الدور الأولى يمثل الروح بمعنى الروح الكامل للوجود العالمي والذي يتمثل أساساً مع النور ، ويتم تكوينه مباشرة من أمر الله عز وجل . وما أن يتم خلقه يصبح إلى حد ما الأداة التي قام بها هذا الأمر بتكوين كل الأشياء والتي سيتم تنظيمها جميعاً وفقاً له . وقبله لم يكن هناك سوى الأمر ، كتأكيد الكائن الصافي وأول تعبير للإرادة العليا ، مثلما لا توجد قبل الثنائية سوى الوحدة ، أو لا يوجد قبل الباء سوى الألف .

وحرف الألف هو الحرف القطبي والذي يمثل شكله نفس شكل **المحور** الذي وفقاً له يتم الأمر الإلهي ؛ والطرف الأعلى للألف ، الذي يعد بمثابة سر الأسرار ، ينعكس في نقطة الباء بمعنى أن هذه النقطة هي مركز **الدائرة الأولية** التي تحدد وتحتوي على مجال الوجود العالمي . وهو المحيط الذي إذا ما تم النظر إليه من مختلف الاتجاهات الممكنة نراه عبارة عن دائرة ، أي الشكل الأولي الكامل الذي ستولد منه كل الأشكال

الخاصة عن طريق التغاير .

وإذا ما تأملنا الشكل الطولي لحرف الألف والشكل الأفقي لحرف الباء سنرى أن العلاقة بينهما هي علاقة مبدأ موجب بمبدأ سالب . وهذه العلاقة مطابقة لمعطيات علم الأرقام حول الوحدة والثنائية لا في تعاليم فيثاغورث وحدها وإنما في تعاليم كافة الحضارات الموروثة . وطابع السلبية هذا مرتبط بالفعل بالدور المزدوج للأداة والمجال العالمي اللذين سبقت الإشارة إليهما آنفاً . ومن الملاحظ أن كلمة الروح في اللغة العربية مؤنثة ، لكنه يجب إدراك – وفقاً لقانون التماثل – أن ما هو سلبي بالنسبة للحقيقة الإلهية أو بالنسبة للحق يصبح موجباً بالنسبة للخلق . وهذان الملمحان المتعارضان يمثلان الحد الموجود بين الحق والخلق ، وهو الحد الذي يفصل الخليقة عن الأصل الإلهي ويرتبط به من خلاله في نفس الوقت ـ وذلك وفقاً لوجهة النظر التي ننظر منها . وبعبارة أخرى يقول الشيخ عبد الواحد يحيى إن ذلك هو البرزخ بعينه . فكما أن الله عز وجل هو الأول والآخر بالمعنى المطلق ، فالروح هي الأول والآخر بالنسبة للخلق .

وقد يفهم من بعض آيات القرآن الكريم أن عبارة الروح يقصد بها سيدنا جبريل عليه السلام ، أو ملاك آخر . وذلك حقيقي بالطبع وفقاً للحالات أو وفقاً للتطبيقات التي تتم ، لأن كل ما هو مساهمة للروح العالمية أو تحديد لها ، أو كل ما يقوم بهذا الدور بصورة ما وبدرجات مختلفة هو روح أيضاً ولكن بمعنى نسبي بما في ذلك الروح الكائنة في الإنسان أو في أي كائن آخر .

ويشير عبد الواحد يحيى إلى أن هناك نقطة لم يلتفت إليها الكثير من المفسرين لعلم الباطن ، وهي : عندما يشار إلى الروح تحديداً بجوار الملائكة مثلما في سورة القدر : **﴿تنزل الملائكة والروح فيها﴾** ، كيف يمكن اعتبار أنها تعني فحسب واحد منها ؟ إن تفسير علم الباطن يقول إنها عندئذ تشير إلى سيدنا ميتاترون . والميتاترون وإن كان

يمثل أحد الملائكة إلا أنه يوجد فيما وراء مجال الموجودات ، أي لابد وأن يكون شيئاً آخر وأكبر من مجرد ملاك ، وهو ما يتفق مع الملمح المزدوج للبرزخ .

وهناك احتمال آخر يتفق تماماً مع هذا التفسير : فعند تصور **العرش** توضع الروح في المركز وهذا المكان هو مكان الميتاترون ؛ فالعرش هو مكان الوجود الإلهي ، أي السكينة . لذلك يمكن القول أنه بصورة ما تتمثل الروح بالعرش لأنه يحيط ويحتوي كل العوالم ، وهو ما اشتق منه صفة **المحيط** ، الذي يتفق من هنا مع **المحيط الأولي** المشار إليه آنفاً . وهنا أيضاً نلحظ ملمحي البرزخ : من ناحية الحق الرحمن على العرش استوى ، لكن من ناحية الخلق فلا يظهر إلا عن طريق الانكسار إلى حد ما من خلال الروح – وهو ما يرتبط مباشرة مع معنى الحديث القائل : **من رآني فقد رأي الحق** .

وهنا يكمن سر الظاهرة النبوية ، فالروح المحمدية تتجمع فيها كل الأنبياء والرسل، وهو ما يشار إليه في هذا العالم بعبارة **خاتم الأنبياء والمرسلين** ، أي من يجمعهم في وحدة نهائية هي بمثابة انعكاس وحدتهم الأصلية في العالم الأعلى حيث هو أول خلق الله ، وبذلك فهو سيد الأولين والآخرين . ويؤكد الشيخ عبد الواحد يحيى أنه بهذه الطريقة وحدها يمكن فهم كل أسماء سيدنا محمد علية الصلاة والسلام بمعناها العميق وفهم كل صفاته التي هي في نهاية المطاف أسماء **الإنسان الكامل** الذي يجمع في ذاته كل درجات الوجود مثلما كان يجمعها منذ البداية عليه صلاة رب العرش دوماً !

معلمون روحيون حقيقيون
ومعلمون مزيفون

هذا المقال بعنوان : Vrais et faux instructeurs spirituels

وارد في كتاب : Initiation et réalisation spirituelle

ألح الشيخ عبد الواحد يحيى مراراً على تحديد الفرق بين الإعداد الحق ، الذي هو الانتماء الصريح بمنظمة إعدادية ويتضمن أساساً نقل التأثير الروحي أو البركة ، والوسائل التي يمكن إعمالها بعد ذلك ليصبح هذا الإعداد النظري عملياً وفعالاً ، وكلها وسائل تالية للشرط الذي لابد منه ألا وهو الانتماء المسبق . وهذه الوسائل من حيث إنها تمثل المساعدة الخارجية للعمل الداخلي الذي سينجم عنه التطور الروحي للفرد ، يمكن الإشارة إليها في مجملها بعبارة التعاليم الإعدادية بأوسع معاني الكلمة وبعدم تحديد بعض المعطيات العقائدية بعملية الإبلاغ هذه ، وإنما بتضمينها كل ما يمكنه أن يساعد المريد في العمل الذي يقوم به من أجل تحققه الروحي في أي درجة كانت .

ويشير الشيخ عبد الواحد إلي أن أصعب ما يوجد في زماننا هذا ليس الحصول على انتماء إعدادي ، وإنما هو الحصول على معلم روحي جدير بهذا اللقب ، أي قادر على القيام حقاً بمهام هذا الدور كما تم توضيحه في العديد من المقالات ، بتطبيق كل الوسائل الممكنة لإمكانياته الخاصة والتي بعيداً عنها يصبح من المحال ، حتى بالنسبة لأكفاء المعلمين ، الحصول على أية نتيجة فعلية . ودون مثل هذا المعلم الروحي فإن الإعداد - حتى وإن كان صالحاً بمعنى نقل التأثير الروحي فعلاً وبالوسائل المطلوبة ، سيظل نظرياً إلاّ في حالات نادرة . وما يزيد الموقف خطورة هو أن عدد الذين يدّعون امتلاك صفة المعلم لم يكونوا في يوم من الأيام بمثل هذه الكثرة ؛ وتتزايد الخطورة عند معرفة أن هؤلاء الأشخاص لديهم إمكانيات نفسية شديدة القوة وبصورة ما غير طبيعية ، وهو ما لا يعني أي شئ بالنسبة لتطورهم الروحي ، بل عادة ما يكون إشارة

سلبية بهذا الصدد .

ويؤكد الشيخ عبد الواحد أنه مهما حذّر من مثل هؤلاء المدّعون فلن تكون تحذيراته كافية إذا ما قورنت بالأخطار التي يمكن أن تنجم عن مثل هؤلاء الدجالين ، فالخلط بين المجال النفسي والمجال الروحي الشديد الانتشار في الغرب ، والذي كثيراً ما أدانه في العديد من مؤلفاته ، يساهم بدرجة كبيرة في جعل أسوأ الاحتمالات ممكنة . وإذا ما أضيف إلى ذلك ما يزعمونه من قدرات وظواهر خارقة لأدركنا سر نجاح بعض هؤلاء المعلمون المزيفون وتأثيرهم على بعض السذج .

وهنا يعرض الشيخ لطابع يسمح بكشف هؤلاء المزيفون وهو : أن أي معلم روحي يتقدم بهذه الصفة دون أن يكون منتمياً إلى شكل تراثي محدد أو دون أن يلتزم بالقواعد التي أقرها لا يمكن أن يكون على ما يدعيه من صفة إرشادية .

فوفقاً للحالات لن يكون إلاّ محتالاً وقحاً أو موهوماً يجهل الشروط الحقيقية للإعداد . وفي مثل هذه الحالة عادة ما يكون مجرد أداة لخدمة قوى يجهلها ، أو دون أن يدرك ذلك . ويطلق الشيخ عبد الواحد نفس صفة الاحتيال على من يدّعي منح تعاليم ذات طبيعة إعدادية لأي شخص أو للعوام مع تناسي ضرورة أهليته وأهمية الانتماء إلى منظمة منتظمة متوارثة السلسلة كشرط أوّلي .

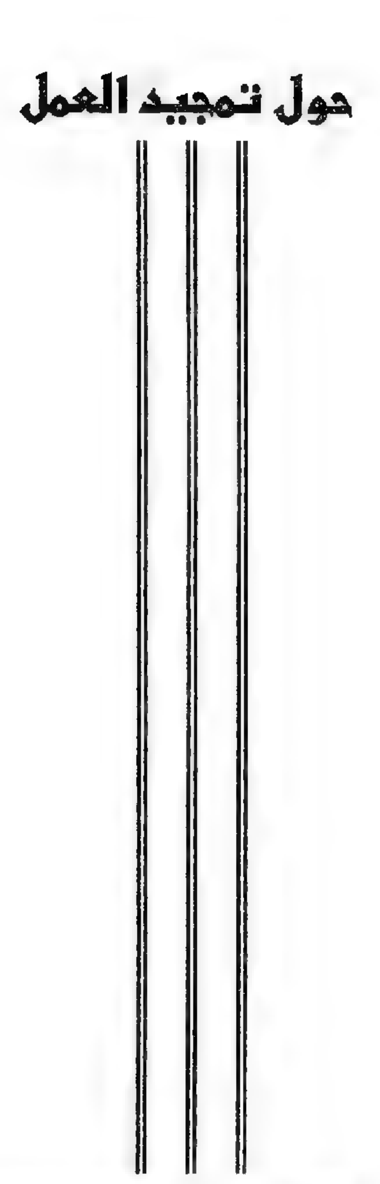
ونفس الخطورة يحذر منها الشيخ لدى أولئك الذين يزعمون أنهم يمثلون منظمات قديمة قد اندثرت ، أو حادت عن الخط التراثي ، وإن كان هذا النمط أقل ما يصادف في الغرب حالياً لاندثار التيار التراثي وانقطاعه منذ قرون .. وإن كان هؤلاء المدعون يمتلكون أيضاً بعض القوى النفسية القادرة على الظواهر التي هي في واقع الأمر تطور فوضوي لإمكانياتهم الفردية - ولا يعني ذلك أنهم على أي مستوى روحي .

أما فيما يتعلق بالمعلمين الحقيقيين ، فيقول الشيخ عبد الواحد إنه لا يجب تصور أن الشخص الذي هو جدير بالقيام بهذه المهمة من الضروري أن يكون هو شخصياً قد

وصل إلى درجة تحقق روحي كاملة . فليس من المطلوب أن يكون المعلم على هذا القدر من الرقي ليعاون مريداً في أولى خطواته في مجال التصوف . وبالطبع عندما يصل المريد إلى الدرجة التي لا يصبح من الممكن فيها لمثل هذا المعلم أن يرشده ، فيتعيّن على المعلم ، الجدير بهذا الاسم حقاً ، ألا يتردد في مصارحة مريده بأنه لم يعد في مقدوره أن يعاونه لمواصلة عمله في الظروف المناسبة ، وعندئذ يقوم بتقديمه إلى معلمه هو إن كان الأمر ممكناً ، أو أن يقوم بتقديمه لمعلم آخر يعرف أنه أكثر جدارة منه في مواصلة الطريق مع المريد .

ولا توجد أية غرابة في أن يحدث مثل هذا الموقف ، ولا في أن يتخطى المريد المستوى الروحي لمعلمه الأول ، الذي إن كان معلماً حقاً ، لابد أن يفرح بأنه قد ساهم ولو بقدر ضئيل في الحصول على هذه النتيجة . فالغيرة والمنافسات الفردية لا وجود لها أو لا مكان لها في مجال الإعداد الحقيقي .

حول تمجيد العمل



هذا المقال بعنوان : " Sur la " glorification du travail

وارد في كتاب : Initiation et réalisation spirituelle

ما يرمي إليه الشيخ عبد الواحد يحيى بهذا المقال هو المفهوم الأصلي التراثي لعبارة العمل وليس معناها العام الدنيوي الذي آلت إليه .. إذ يبدأ قائلاً : لقد سارت من البدع في عصرنا هذا تمجيد العمل أيًّا كان وبأي صورة يتم بها ، وكأن للعمل قيمة عليا بحد ذاته أو بعيداً عن أية اعتبارات من أي نوع .. الأمر الذي أدى في رأيه إلى العديد من الشعارات الطنانة الجوفاء لا في مختلف مجالات العالم الدنيوية وإنما – وذلك ما يمثل خطورة في نظره – في المنظمات الإعدادية التي مازالت لها أصداء في الغرب .

ومن السهل إدراك أن مثل هذه الطريقة لتناول الأمور ترتبط بالاحتياج المبالغ فيه للتحرك ، الذي أصبح من السمات المميزة للغربيين الحداث . ومن البديهي أن العمل ، من هذا المنطلق لا يمثل أي شيء إلا شكلاً من أشكال الحركة ، وهو ما لا زال الفكر المسبق الأخلاقي أو المائل إلى الوعظ يهتم به ويضفي عليه أهمية أكبر مما عداه ؛ لأنه أكثر الأشكال التي يمكن تقديمها على أنها تمثل واجباً بالنسبة للإنسان ، وكعنصر مساعد يؤكد له كرامته . والفرق بين المفهومين أشبه ما يكون بالفرق بين وجهة النظر الأخلاقية ووجهة النظر الطقسية . بل كثيراً ما يضاف إلى المعنى الشائع العام حالياً قصداً معادياً للتراث ، وذلك بالإقلال من قيمة التأمل ، الذي يقارنونه في الغرب بضياع الوقت . في حين أن التأمل ، على العكس من ذلك تماماً ، يمثل أعلى مستويات النشاط الذي يمكن تصوره ، وفصل الفعل عن التأمل لا يمكن إلا أن يكون شيء أعمى ومجرد فوضى .

وكل ذلك يمكن تفسيره بسهولة من جانب أولئك الذين يعلنون ((أن السعادة تكمن في الحركة)) ! وهي لا تكمن فيما يستخدمونه من عبارة لأن الحركة أو الفعل بالمعنى الذي يستخدمونه ليست إلا صخباً وهياجاً ؛ لأنهم يأخذون الفعل كغاية في حد ذاته .

وعلى عكس ما يراه الحداث في الغرب ، فإن الشيخ عبد الواحد يقول : إن أي عمل يتم بلا تمييز ، ومن جانب أي شخص ، ولمجرد حبّ الحركة ، أو لكسب لقمة العيش لا يمكن أن يكون جديراً بأي تمجيد ، ولا يمكن النظر إليه إلا كشيء غير طبيعي يتعارض مع النظام الذي يجب أن يسود المؤسسات الإنسانية ، لدرجة أنه في الظروف الحالية لعصرنا هذا ، كثيراً ما يأخذ العمل صورة أو طابعاً يمكن وصفه بلا أية مبالغة بأنه **دون الإنساني** .

فما يجهله معاصرونا الغربيون تماماً - كما يوضح الشيخ - أن العمل لا قيمة له حقًّا إلا إن كان مطابقاً لنفس طبيعة الشخص الذي يؤديه ، وأن ينجم بشكل تلقائي وضروري ولا يعد لمثل هذه الطبيعة إلى وسيلة تحقيقها بأفضل وأكمل وسيلة ممكنة . وهو أشبه بما يقوله أرسطو عن تحقق كل موجود بفعله الذاتي ، أي بممارسة نشاط يطابق طبيعته ، وكنتيجة مباشرة لهذا النشاط يتم انتقال القوى الكامنة في إمكانيات طبيعته إلى فعل . وبعبارة أخرى ، لكي يكون العمل ، من أي نوع كان ، أو ما يجب أن يكون ، فلابد من أن يتجاوب مع **موهبة** ما لدى هذا الشخص بمعنى الكلمة . والفائدة المادية التي يمكنها أن تنجم عن مثل هذا العمل تبدو ثانوية واحتمالية بالنسبة لغاية أعلى ، هي : التطور أو اكتمال نفس طبيعة الإنسانية من خلال العمل .

ومن البديهي أن ما أثاره الشيخ عبد الواحد هنا يمثل إحدى القواعد الأساسية لأي

إعداد مهني ، لأن الموهبة المعنية تمثل إحدى الصفات المطلوبة لمثل هذا الإعداد أو تلك التي لا يمكن التغاضي عنها . وهناك ثمة نقطة أخرى يضيفها من وجهة نظر الإعداد ، إذ هي التي تعطي العمل أعمق معانيه وأسماها من الناحية التراثية ، التي تتخطى اعتبار الطبيعة البشرية وحدها لتربطه بالنظام الكوني نفسه ، ومن هنا فهي تربطه بالحقائق العالمية ، وبالمبادئ العامة ، ولفهم هذه العبارة يستشهد الشيخ بتعريف الفن على أنه **محاكاة الطبيعة في حالة عملها** . أي الطبيعة كدافع وليس كنتيجة ، قائلاً إنه من الناحية التقليدية لا يوجد بالفعل أي تمييز بين الفن والمهنة ، ولا بين الفنان والحرفي ، فكل ما يتم إنتاجه **وفقاً للنظام** جدير بأن ينظر إليه كعمل فني ، وهي وجهة نظر تخالف تماماً رأي الحداث ونظرياتهم الجمالية . فكل التقاليد تصر على التشابه القائم بين الحرفيين البشريين والحرفي الإلهي ، إذ إن كلاً منهم يعمل **وفقاً لفعل مدرك في فكره** الأمر الذي يوضح أهمية التأمل كشرط مسبق وضروري لإنتاج أي عمل فني . وهو ما يمثل نقطة اختلاف أخرى أساسية في المفهوم الدنيوي للعمل ، الذي يحط من قيمته إلى مجرد حركة بل ويزعم تناقضه مع التأمل .

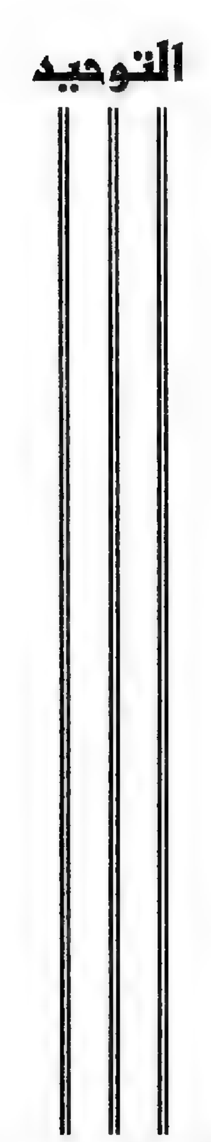
وهنا يستشهد الشيخ بمقولة هندية مؤداها : علينا أن نبني مثلما فعل الآلهة في البداية . وهو ما يمتد – في نظر الشيخ عبد الواحد – على كل المهن الجديرة بهذا الاسم ، ويتضمن فكرة أن العمل له طابع طقسي ، مثلما يتعين أن يكون كل شيء في حضارة تراثية كلية . وهذا الطابع الطقسي هو الذي يضفي **تطابقاً للنظام** المشار إليه آنفاً بل هو جزء فعلي من هذا التطابق .

ويرى الشيخ عبد الواحد أن الحرفي الإنساني يقلد في مجاله الخاص عملية الحرفي الإلهي ، إذ إنه يساهم في نفس عمله بطريقة نسبية وفعلية بقدر إدراكه لهذه العملية ، وكلما قام بتحقيق ملكات طبيعته بعمله ، كلما زاد تشابهه بالحرفي الإلهي ، وكلما اندمجت أعماله تماماً في تناسق الكون .

ونرى مما تقدم كم يختلف مفهوم العمل لدى الشيخ عبد الواحد عن تلك المفاهيم الدارجة للغربيين الذين يتخيلون أنهم يمجدون العمل كما يفعلون . فالعمل بمفهومه التراثي المتوارث فحسب هو في الواقع أعلى من كل ما يمكنهم أن يتصوروه .

ويختتم المقال قائلاً : إن تمجيد العمل يتفق وحقيقة عميقة المستوى ؛ إلا أن الطريقة التي يفهمه به الغرب ليست إلا تحريفاً كاريكاتورياً للمفهوم التراثي ، فالعمل لا يمكن تمجيده بالعبارات الخاوية ، لكن العمل يمجّد نفسه أي إنه يتحول بدلاً من مجرد نشاط دنيوي إلى أن يكون مساهمة واعية وفعالة لتحقيق تدبر **المهندس الأعظم للكون** .

التوحيد



هذا المقال بعنوان : El - Tawhîd

وارد في كتاب : Aperçus sur l'ésoterisme islamique et le Taoïsme

عقيدة التوحيد تعني أن أصل كل الوجود هو واحد أساساً ، وهي نقطة جوهرية بالنسبة لكل التقاليد الموروثة الأصولية ، بل يمكننا القول أن هويتهم الجوهرية تبدو بوضوح حول هذه النقطة التي كثيراً ما نجدهم يستخدمون نفس التعبير ..

يبدأ الشيخ عبد الواحد يحيى مقاله عن التوحيد بهذه الجمله الشاملة ليوضح كيف أنه حينما يتعلق الأمر بوحدة الواحد الأحد فإن كل التنوعات تتلاشى ، وأن مختلف الأشكال وتعددها لا يظهر إلا عندما نغوص في التعددية ، وذلك لأن نفس وسائل التعبير متعددة مثل تعدد الطرق التي تنتمي إليها هذه الوسائل . بل إنها تتعدد لتتواءم مع مختلف الظروف الزمانية والمكانية . إلا أن التوحيد واحد - على حد قول العبارة العربية ، أي إنه في كل مكان ودائماً أبداً واحد لا يتغير كالأصل نفسه ، بغض الطرف عن التعددية أو التغيير اللذين لا يمسان سوى التطبيق .

ثم يوضح عبد الواحد يحيى أنه على عكس الرأي السائد ، يمكننا القول بأنه لم يكن هناك أبداً أية عقيدة متعددة الآلهة حقاً ، أي عقيدة تقر بتعددية الأصل المطلق الذي لا يمكن المساس به . فهذه التعددية ليست ممكنة إلا كتحريف ناجم عن الجهل وعدم الفهم الجماهيري وعن ميلها للتعلق فحسب بتعددية الظاهر : الأمر الذي أدى إلى الوثنية بكل أشكالها ، الوثنية الناجمة عن خلط الرمز في حد ذاته مع ما يعبّر عنه ذلك الرمز ، وإلى تشخيص صفاته الإلهية باعتبارها آلهة مستقلة في حد ذاتها . ذلك هو ما يراه الشيخ عبد الواحد يحيى من تفسير منطقي وحيد لفكرة تعدد الألهة .

ثم يستطرد موضحاً أن هذا الأمر يتزايد كلما تقدمنا في تطور دورة زمانية من

الدورات ؛ لأن نفس هذا التطور عبارة عن نزول في التعددية وبسبب الإظلام الروحي الذي يصاحبها بالضرورة . لذلك يتعيّن على الأشكال التراثية المتوارثة الأكثر حداثة -ويقصد الأحدث نزولاً - أن تقوم بالإعلان عن تأكيد التوحيد بأوضح ما يمكن . وهذا التأكيد غير موجود بالفعل أو لم يتم التعبير عنه في أي عقيدة أخرى لا بنفس الوضوح ولا بنفس الإصرار مثلما هو واضح في الإسلام ، بل إنها من الوضوح حتى لتبدو - إن أمكن القول - أنها تمتص أية تأكيدات أخرى .

والفرق الوحيد ، بهذا الصدد ، بين العقائد الموروثة هو ما أشرنا إليه للتو . فتأكيد التوحيد موجود فيها جميعاً إلا أنه في البداية لم تكن هناك حاجة إلى صياغتها والتعبير عنها بهذا الوضوح لتبدو أنها أهم وأوضح كل الحقائق . وذلك لأن الناس قديماً كانوا أكثر قرباً من الأصل لكي لا يتبينوا تلك الحقيقة أو أن تتوه عن رؤيتهم . أما الآن فعلى العكس من ذلك ، يمكن أن نقول إن معظم الناس ، بحكم انتمائهم كليةً في التعددية وبحكم فقدانهم المعرفة الحدسية للحقائق العليا ، فهم لا يتمكنون من إدراك التوحيد إلا بصعوبة . لذلك أصبح من الضروري صياغة تأكيد التوحيد والتعبير عنه على مر تاريخ البشرية الأرضي ، وباستمرار ، وبصورة أكثر وضوحاً بل وأكثر حماساً .

وإذا ما تأملنا الوضع الراهن للأمور ، لرأينا أن هذا التأكيد قد توارى إلى حد ما في بعض الأشكال الموروثة ، بل وإنه يمثل أحياناً الجانب الباطن منها ؛ بينما نجده شديد الوضوح بالنسبه لموروثات أخرى حتى إن المرء يصل به الأمر إلى ألا يرى سواها ، إذ تبدو كل المسائل الأخرى ثانوية بالنسبة لوضوح عقيدة التوحيد . وهذه الحالة هي ما يتميّز به الإسلام ، حتى الجانب الظاهر منه . أما الباطن هنا فلا يقوم إلا بتفسير وتطوير كل ما هو في هذا التأكيد وفي المترتبات المبنية عليه . وإذا ما تم ذلك بعبارات قد نصادفها في موروثات أخرى كالفيدانتا أو التاوية ، فلا غرابة في ذلك ولا يجب أن نرى فيها أي ملمح من ملمح التأثر أو الاستعارات التي يمكن مناقضتها تاريخياً . والأمر ببساطة يكمن في أن الحقيقة واحدة ، ولأن في هذا المستوى الأصلي يتم التعبير عن

التوحيد بنفس العبارة .

ومن ناحية أخرى ، يوضح الشيخ عبد الواحد يحيى أنه من الملاحظ في الوضع الراهن للأشياء أن الشعوب الغربية وخاصة الشعوب الشمالية هي أكثر الشعوب التي تجد صعوبة في فهم عقيدة التوحيد ، في الوقت الذي نراهم فيه أكثر الشعوب انتماءً وانغماساً في التغيير والتعددية . ولا غرابة في ذلك فالمسألتان تتفقان ، بل قد يكون هناك ثمة شيء يرجع - ولو جزئياً - إلى ظروف معيشة هذه الشعوب .. ويدخل فيها مسألة الطبع ، وكذلك مسألة المناخ فإحداهما مرادفة للأخرى على الأقل إلى درجة ما . ففي بلدان الشمال حيث نور الشمس ضعيف وعادة ما يكون محجوباً ، فكل الأشياء تبدو على درجة واحدة من القيمة ، وبصورة تؤكد باختصار وبساطة وجودهم أو طريقة حياتهم القائمة على الفردية دون أن تكشف عن أي شيء آخر فيما عدا ذلك . فمن خلال التجربة العادية نفسها فهم لا يرون سوى التعددية .

والأمر يختلف تماماً في البلدان التي تلوح فيها الشمس بشدة وكأنها تبتلع كل شيء في نورها وتجعل الأشياء تتلاشى مثلما تتلاشى التعددية أمام التوحيد . ولا يعني ذلك أن هذه الأشياء تكف عن أن توجد بحد ذاتها ، وإنما لأن هذا الوجود لا قيمة له أو لا يساوي شيئاً بالنسبة للأصل . وهكذا يمكن للأصل أن يصبح محسوساً : فهذا التألق الشمسي هو صورة وميض عين شيفا التي تحيل كل ظاهرة إلى رماد . والشمس هنا تفرض نفسها كرمز واضح للأصل الواحد : الله أحد ، الذي هو الوجود الضروري ، الذي يكتفي بنفسه في كماله المطلق : الله الصمد ، الذي بأمره وجود وكيان كافة الأشياء ، فخارجاً عنه لا يوجد إلا العدم .

ثم يشير الشيخ عبد الواحد يحيى إلى أن التوحيد له طابع شمسي أساساً فلا يمكن إحساسه في أي مكان آخر مثلما نحس به في الصحراء ، حيث تتقلص تعددية الأشياء إلى أدنى درجاتها ، وحيث السراب يُظهر - في نفس الوقت - كل ما يتسم به عالم

الظاهر من وهم . ففي الصحراء يؤدي ازدهار الشمس إلى إظهار الأشياء وإلى تحطيمها على التوالي ، ولعله من غير الصواب أن نقول إنها تحطمها ، وقد يكون الأصوب أنها تحولها وتعيد امتصاصها بعد أن تكون قد أظهرتها . فلا يمكننا أن نجد صورة أكثر صدقاً عن التوحيد الذي ينتشر خارجياً في التعددية ، دون أن يكف عن أن يكون هو نفسه ودون أن يتأثر بشيء من جراء ذلك ، ثم يعيد هذه التعددية وفقاً للظواهر دائماً ، والتي لم تخرج عنها في الواقع ؛ لأنه لا يوجد أي شيء خارج الأصل ولا يمكن أن نضيف إليه أو ننقص منه أي شيء ، لأنه شمولية الوجود بكلها والتي لا يمكن المساس بها .

ثم يختتم الشيخ عبد الواحد يحيى مقاله عن التوحيد قائلاً : في الضوء الساطع لبلدان الشرق ، يكفي أن ترى لتفهم هذه الأمور ، ولتدرك على التو حقيقتها العميقة ؛ فمن المحال عدم فهمها على هذا النحو في الصحراء حيث الشمس تخط أسماء الله الحسنى على السماء بأحرف من نور .

الفهرس

مؤلفات
الدكتورة زينب عبد العزيز
في الإسلاميات

١- محاصرة وإبادة : موقف الغرب من الإسلام . المؤسسة الحلبية - بيروت .

٢- ترجمات القرآن إلى أين : وجهان لجان بيرك (طبعتان) . دار الهداية - القاهرة .

٣- تنصير العالم . دار الوفاء - القاهرة .

٤- الخطة الخمسية للبابا يوحنا بولس الثاني . دار النهار - القاهرة .

٥- يوحنا بولس والإسلام . دار النهار - القاهرة .

٦- خطاب مفتوح إلى الملك فهد بن عبد العزيز . دار النهار - القاهرة .

٧- الفاتيكان والإسلام . دار القدس - القاهرة .

٨- التعايش السلمي بين المسلمين وغير المسلمين . دار الهداية - القاهرة .

تحت الطبع :

الحداثة والأصولية .. خبايا وأبعاد

الطبعة الأولى ١٩٩٦م / ١٤١٦هـ
الكتاب : مقالات من رينيه جينو
رقم الإيداع : ٩٦/٤٣٦٦
الترقيم الدولي
I.S.B.N. ٩٧٧-١٩-٠٥٨٠-٥



الإخراج والإشراف الطباعي

كمبيوتر ستار